

ثمانية فصول

Mose ben Maimûn's

(Maimonides)

Acht Capitel.

Arabisch und deutsch

mit

Anmerkungen

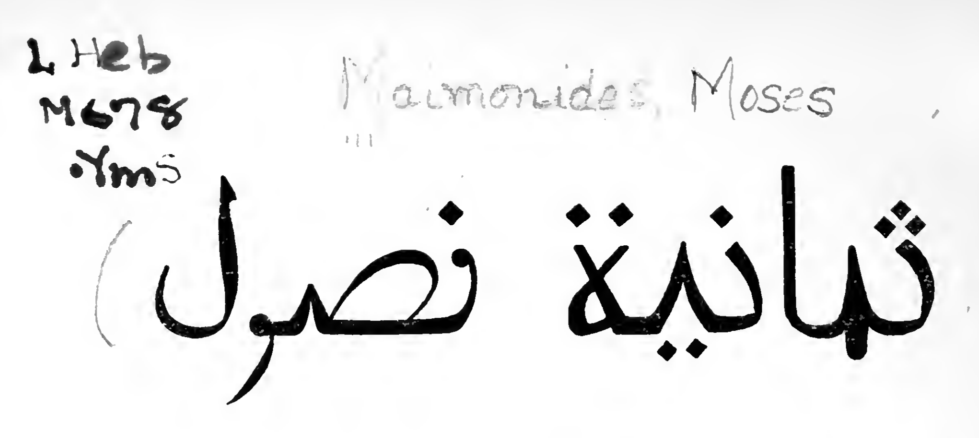
von

Dr. M. Wolff.

Leipzig,

Commissions-Verlag von Heinrich Hunger.

1863.



Mose ben Maimûn's

(Maimonides)

Acht Capitel

Arabisch und deutsch

mit

Anmerkungen

von

Dr. M. Wolff.

Leipzig,

Commissions-Verlag von Heinrich Hunger.

1863.

Den Manen

meines unvergesslichen Vaters

des

Rabbiners Herrn Lewin Wolff

in kindlicher Liebe und Verehrung

wehmuthsvoll

geweiht.

Vorwort.

Zu den unvergänglichen Denkmälern, die der erhabene Weise Maimonides im Reiche des Geistes sich gesetzt, gehört auch die kleine, aber inhaltreiche, das ganze System seiner Ethik gedrängt und praegnant entwickelnde Schrift, die ich hier in der Ursprache und in Uebersetzung den Freunden der philosophischen und insbesondere denen der jüdisch-arabischen Literatur übergebe.

Diese Schrift hat ihrer trefflichen Gedanken wegen von jeher des Beifalls und der vollsten Anerkennung der Gelehrten sich zu erfreuen gehabt; die Fragen, die sie mit Klarheit und Gründlichkeit behandelt, greifen aber zu tief in das sittliche und religiöse Leben ein, als dass sie nicht für jeden Gebildeten, der sich wahrhaft dafür interessirt, von hohem Werthe sein sollte.

Die Veröffentlichung derselben in dieser neuen Gestalt*) wird daher, wie ich hoffe, beiden Theilen des lesenden Publicums nicht unwillkommen sein.

In diesen „acht Capiteln" zeigt sich uns, wie überhaupt in den philosophischen Schriften Maimuni's, dieselbe Erscheinung — nur viel bedeutungsvoller und fruchtbringender —, der wir in den Werken Philo's begegnen: die Ideen des Judenthums und die griechischen Philosopheme haben einander berührt und

*) Sie war bisher fast nur in der hebräischen Uebersetzung von Ibn-Tibbon und den deutschen Uebertragungen derselben bekannt. Von diesen kenne ich aus eigener Anschauung nur die von Dr. Falkenheim, Königsberg 1832, unter dem Titel: „die Ethik des Maimonides" herausgegebene; sie ist in schöner Sprache abgefasst und hält sich ziemlich genau an den Ibn-Tibbon'schen Text. Die vorher, Dessau 1809, unter dem Titel: „חלקת מחקק, die acht Capitel des Maimonides" von Schelomo b. Lippmann (dem jüngst dahingeschiedenen berühmten Dr. Gotth. Salomon) erschienene ist mir nicht zu Gesicht gekommen.

durchdrungen und sind zu Einem Ganzen verschmolzen worden. War es bei Jenem vorzüglich die platonische Philosophie, auf die er seine Speculation gründete und mit der er sein jüdisch-religiöses Bewusstsein in Einklang zu bringen suchte, so ist es bei Diesem der reiche, allumfassende Genius des Aristoteles, an den sein forschender Geist sich anlehnt und aus dessen wunderbarem Denkgebäude er sich reiches Material holt, um damit den erhabenen Bau des Judenthums zu seiner wahren Vollendung zu führen. Judenthum und aristotelische Philosophie (wie diese von den arabischen Philosophen und besonders von Ibn-Sina dargestellt wurde) gelten ihm beide als unerschütterliche Wahrheit, als in ihrem Wesen vollkommen gleiche und nur in der Form verschiedene Offenbarungen des göttlichen Geistes. Von dem Gedanken dieser wesentlichen Identität ausgehend, hält er darum an beiden mit unwandelbarer Treue fest.

Wir haben so hier ganz dasselbe Verhältniss, wie es — freilich unter anderen Nebenumständen — bei Philo obwaltete, und bei der Beurtheilung desselben daher auch den Gesichtspunkt festzuhalten, von welchem aus, nach meiner Ansicht, der philonische Standpunkt einzig und allein betrachtet werden muss.*)

Das erste Werk, in welchem Maimuni's aus innerstem Drange der Seele hervorgegangenes Streben nach Vereinigung des Judenthums mit der aristotelischen Philosophie deutlich sich kundgiebt, ist sein berühmter **Mischna-Commentar** (mit dem arab. Titel: כתאב אלסראג̇, hebr. ספר המאור), den er — wie er selbst berichtet — in seinem 23. Lebensjahre in Spanien zu schreiben anfing und in seinem 30. in Aegypten beendigte.**) Hier sehen wir ihn überall, wo er Gelegenheit dazu findet, den ihn erfüllenden philosophischen Ideen Ausdruck geben und die Lehren der Rabbinen mit ihrem Lichte durchdringen.

Ueber einzelne in philosophischer Hinsicht vorzüglich wichtige Punkte spricht er sich ausführlicher in besonderen Einleitungen aus, die er mehreren Tractaten der Mischna voraus-

*) S. meine „Philonische Philosophie," Ausgabe II, S. 5 ff., 9 ff.

**) S. über dieses Werk Geiger, Moses b. Maimon, S. 23 ff; Frankel, Hodegetik (דרכי המשנה), S. 320; Grätz, Geschichte der Juden, VI, 326.

schickt. Und zu diesen gehört auch unsere Abhandlung, welche bekanntlich die Einleitung zum Tractat Aboth bildet.*)

Pocock hat sich das grosse Verdienst erworben, einige derselben — darunter auch die unsrige — in dem gediegenen Werke **Porta Mosis** (באב מוסי) in der Ursprache mit lateinischer Uebersetzung zu veröffentlichen; die übrigen können wir leider nur, wie den Commentar selbst, in der oft sehr mangelhaften und viele Dunkelheiten zurücklassenden hebräischen Uebersetzung lesen.

Der Text in unserer Ausgabe ist der Pocock'sche, der jedoch an vielen Stellen — abgesehen von Druckfehlern gewöhnlicher Art, wie ה für ח, ד für ר und umgekehrt — einer gründlichen Berichtigung bedurfte, wie aus den „Zusätzen" zu ersehen ist.

Einzelne kleine Druckfehler haben sich, trotz der auf die Correctur verwandten Sorgfalt, auch bei uns eingeschlichen; der geneigte Leser wolle sie nach den „Berichtigungen" selbst verbessern.

Was das Grammatische in unserer Abhandlung betrifft, so sei bemerkt, dass wir darin häufigen Verstössen gegen die Regeln der altarabischen Sprache begegnen. Vermuthlich hat sich Maim. dieselben, im Anschluss an das Arabische seiner Zeit, hier um so mehr erlaubt, als er diese Abhandlung, sowie die übrigen Einleitungen, wie man aus ihrer ganzen Haltung und manchen Einzelheiten ersieht, mehr für ein grösseres Publicum als zu streng wissenschaftlicher Belehrung bestimmte. Freilich mögen dann die Abschreiber diese Vulgarismen noch vermehrt und verstärkt haben.

In Betreff der Uebersetzung war mein Streben darauf

---

*) In einem kleinen Vorwort zu derselben spricht er sich unter Anderem darüber aus, dass er nichts Neues, Selbsterfundenes geben, sondern nur das aus rabbinischen und philosophischen Schriften Gesammelte darstellen wolle. Seine Worte lauten wie folgt: אעלם אן אלאשיא אלתי אקולהא פי הדה אלפצול ופי מא יאתי מן אלשרח ליס הו אגראץ׳ אבתכרתהא אנא מן נפסי ולא שרוה אבתדעתהא ואנמא הי אגראץ׳ מלקוטה מן כלאם אלחכמים פי אלמדרשות ופי אלתלמוד וגירה מן תואליפהם ומן כלאם אלפלאספה איצא אלקדם ואלמחדתין ומן תואליף כתיר מן אלנאס.

gerichtet, den Sinn der Worte des Originals so treu und mit so genauer Beobachtung auch der feinsten Nüancen wiederzugeben, als es der deutsche Sprachgenius gestattete. Dass dies nicht ohne Schwierigkeiten war, wird keinem fremd sein, der mit der Sprachweise der arabischen und der ihnen folgenden jüdischen Philosophen bekannt ist. Dieselbe zu überwinden, wurde mir vorzüglich durch die gütige Unterstützung ermöglicht, die mein theurer Lehrer, Herr Professor Fleischer, mir hierbei zu Theil werden liess.

Dem verehrten Manne für diesen Liebesdienst, sowie überhaupt für das innige Wohlwollen, das er mir von meiner Studienzeit an in so beglückender Weise bewiesen, öffentlich meinen tiefgefühlten Dank auszusprechen, ist eine Pflicht, die ich hierdurch freudigen Herzens erfülle.

In den Anmerkungen habe ich mich vornehmlich an das **Sachliche** gehalten. Bei den geringen Hülfsmitteln, die mir am hiesigen Orte zu Gebote standen, musste ich mich dabei auf das Nothwendigste beschränken.

Sehr gute Dienste hat mir Munk's vortreffliche **More**-Ausgabe geleistet und kam mir besonders das reiche wissenschaftliche Material, das in seinen Noten niedergelegt ist, mannigfach zu Statten.

Sprachliches habe ich nur an wenigen Stellen besprochen; dagegen bringen die „Zusätze“ wichtige sprachliche Bemerkungen von Herrn Prof. Fleischer, auf die ich den geneigten Leser verweise.

So möge denn diese Schrift bei den Männern der Wissenschaft eine freundliche Aufnahme finden und auch in weiteren Kreisen als ein Beitrag zur Förderung religiöser und philosophischer Erkenntniss der Gunst der Würdigen sich erfreuen!

Gothenburg, im März 1863.

Wolff.

תמאניה פצול

לרמב״ם.

Mose ben Maimûn's

Acht Capitel.

אלפצל אלאול

פי נפס אלאנסאן וקואהא.

אעלם אן נפס אלאנסאן נפס ואחדה ולהא אפאעיל כתירה מכתלפה קד תסמי בעץ תלך אלאפאעיל אנפס פיטן בדלך אן ללאנסאן אנפס כתירה כמא יטן אלאטבא חתי יצדר רייסהם אן אלאנפס תלת טביעיה וחיואניה ונפסאניה וקד תסמי קוי ואגזא חתי יקאל אגזא אלנפס והדה אלאסמיה כתיר מא יסתעמלהא אלפלאספה ולים ירידון בקולהם אגזא אנהא תתגזא תגזי אלאגסאם ואנמא הם יעדון אפעאלהא אלמכתלפה אלתי הי ענד גמלה אלנפס כאלאגזא ענד אלכל אלמולף מן תלך אלאגזא. ואנת תעלם אן אצלאח אלאכלאק אנמא הו עלאג אלנפס וקואהא פכמא אן אלטביב אלדי יעאלג אלאבדאן יחתאג אן יעלם אולא אלבדן אלדי יעאלגה באסרה ואגזא אלבדן מא הי אעני בדן אלאנסאן ויחתאג אן יעלם אי אלאשיא תמרצה פתגתנב ואי אלאשיא תצחה פתקצד כדלך אלדי יטב אלנפס ויריד אן יהדב אלאכלאק יחתאג אן יעלם אלנפס באסרהא ואגזאהא ומא ימרצהא ומא יצחהא, פמן דלך אקול אן אגזא אלאנפס כמסה אלגאדי ואלחאס ואלמתכיל ואלנזועי ואלנאטק וקד קדמנא פי הדא אלפצל אן כלאמנא אנמא הו פי נפס אלאנסאן לאן אלאגתדי

Erstes Capitel.

Von der Seele des Menschen und ihren Kräften.

Wisse, dass die Seele des Menschen eine Einheit ist, aber mit mehreren und verschiedenen Thätigkeiten. Einige dieser Thätigkeiten [1]) werden wohl auch Seelen genannt, und daher meint man, dass der Mensch mehrere Seelen habe, wie die Aerzte glauben, deren Meister sogar gleich von vornherein den Satz aufstellt, es gebe drei Seelen: eine natürliche, eine animalische und eine psychische [2]). Sie werden aber auch Kräfte und Theile genannt, so dass man von Theilen der Seele spricht. Dieser Benennung bedienen sich oft die Philosophen; doch wollen sie mit dem Worte „Theile" nicht sagen, dass die Seele nach Art der Körper in Theile zerfalle, sondern sie zählen nur ihre verschiedenen Thätigkeiten auf, die sich zur Totalität der Seele wie die Theile zu dem aus diesen zusammengesetzten Ganzen verhalten. — Du weisst, dass die Veredelung der Sitten nichts anders als die Heilung der Seele und ihrer Kräfte ist; wie nun der Arzt, der die Körper zu heilen hat, vor Allem den zu heilenden Leib (ich meine: den menschlichen Leib) im Ganzen kennen und wissen muss, welches seine Theile sind, wie es ferner für ihn nothwendig ist, zu wissen, welche Dinge denselben krank machen, damit diese gemieden, welche hingegen ihn gesund machen, damit diese gesucht werden: so muss auch Derjenige, welcher die Seele heilen soll und die Sitten veredeln will, die Seele im Ganzen und in ihren Theilen kennen und ebenso das, was sie krank und was sie gesund macht. Daher sage ich nun, dass die Seele fünf Theile hat: den ernährenden, den empfindenden, den vorstellenden, den begehrenden und den rationellen Theil [3]). Wir haben aber bereits in diesem Abschnitte erklärt, dass wir nur von der menschlichen Seele reden, indem z. B. die Er-

מתׄלא אלדׄי ללאנסאן ליס הו אלאגתדי אלדׄי ללחמאר
ואלפרס לאן אלאנסאן מגתדי באלגׄז אלגאדי מן אלנפס
אלאנסאניה ואלחמאר מגתדי באלגז אלגאדי מן אלנפס
אלחמאריה ואלנכלה מגתדיה באלגז אלגאדי מן אלנפס אלתי
להא ואנמא יקאל עלי אלכל מגתדי באשתראך אלאסם פקט
לא אן אלמעני ואחד בעינה וכדלך יקאל עלי אלאנסאן ואלחיואן
אלחסאס באשתראך אלאסם פקט לא אן אלחס אלדׄי פי
אלאנסאן הו אלחס אלדׄי פי אלחיואן ולא אלחס אלדׄי פי
הדׄא אלנוע הו אלחס בעינה אלדׄי פי הדׄא אלנוע אלאכׄר
בל כל נוע ונוע ממא לה נפס לה נפס ואחדה גיר נפס אלאכׄר
וילזם ען נפס הדׄה אלאפעאל וען נפס הדׄה אלאפעאל פקד
ישבה אלפעל ללפעל פיטׄן באלפעלין אנהמא שי ואחד
בעינה וליס כדלך. ומתׄאלה מתׄאל תׄלתׄה מואצׄע מטׄלמה
אחדהא אשרקת עליה אלשמס פאצׄא ואלתׄאני טלע עליה
אלקמר פאצׄא ואלאכׄר סרג פיה סראג פאצׄא פכל ואחד
מנהא קד וגד פיה אלצׄיא לכן סבב הדׄא אלצׄיא ופאעלה
אלשמס ופאעל אלאכׄר אלקמר ופאעל אלאכׄר אלנאר כדׄלך
פאעל חס אלאנסאן הו נפס אלאנסאן ופאעל חס אלחמאר
נפס אלחמאר ופאעל חס אלעקאב נפס אלעקאב וליס להא
מעני יגמעהא גיר אשתראך אלאסם פקט, פחצל הדׄא אלמעני
אנה גריב עגׄיב יעתׄר פיה כתׄיר מן אלמתפלספין וילזמוא מן
דׄלך שנאעאת וארא גיר צחיחה. וארגע אלי גרצׄנא פי אגזא
אלנפס פאקול אלגׄז אלגאדׄי מנה אלקוה אלגׄאדׄבה
ואלמאסכה ואלהאצׄמה ואלדאפעה ללפצׄול ואלמנמיה
ואלמולדה ללמתׄל ואלממיזה ללאכׄלאט חתי תעזל אלדׄי
ינבגי אן יגתדי בה ואלדׄי ינבגי אן ידפע ואלכלאם עלי הדׄה
אלסבע קוי ובמא תפעל וכיף תפעל ופי אי אלאעצׄא פעלהא
אטׄהר ואבין ומא מנהא מוגוד דאימא ומא ינקצׄי מנהא פי

nährung bei dem Menschen nicht dieselbe ist, wie die bei dem Esel und dem Pferde; denn der Mensch wird ernährt durch den ernährenden Theil der menschlichen Seele, der Esel durch den ernährenden Theil seiner Seele und die Palme[4]) durch den ernährenden Theil ihrer Seele; nur vermöge der Gemeinsamkeit des Namens gebraucht man von allen den Ausdruck „Ernährung", nicht aber in dem Sinne, dass die Bedeutung desselben (bei allen) wesentlich dieselbe wäre. Ebenso gebraucht man vom Menschen und Thiere nur vermöge der Gemeinsamkeit des Namens den Ausdruck empfindendes Wesen, nicht aber in dem Sinne, dass die Empfindung des Menschen die des Thieres, noch dass die Empfindung bei der einen Art wesentlich dieselbe wäre, wie die bei der andern Art, sondern es hat jede Art beseelter Wesen eine eigenthümliche, von der der andern verschiedene Seele und es gehen von einer Seele nothwendig diese, von der andern jene Thätigkeiten aus; da aber bisweilen die eine Thätigkeit der andern ähnlich ist, so meint man, dass beide wesentlich ein und dasselbe seien, was aber nicht der Fall ist. Es verhält sich damit, wie mit drei dunkeln Orten, von denen der eine durch die über ihm aufgegangene Sonne, der andere durch den aufgestiegenen Mond und der dritte durch eine darin angezündete Lampe erleuchtet wird; es findet sich so in jedem dieser Orte Licht, jedoch Grund und bewirkende Ursache des ersten ist die Sonne, des zweiten der Mond und des dritten das Feuer. In gleicher Weise ist die bewirkende Ursache der Empfindung des Menschen die menschliche Seele, der Empfindung des Esels die Seele des Esels, der Empfindung des Adlers die Seele des Adlers, und diese Empfindungen haben Nichts, worin sie übereinstimmen, als den ihnen gemeinsamen Namen. Fasse diesen Punkt wohl auf; er enthält eine absonderliche Wahrheit, in Bezug auf welche viele Philosophirende irren, wodurch sie dann zu Ungereimtheiten und falschen Ansichten hingetrieben werden.

Ich kehre nun wieder zu unserm Gegenstande, den Theilen der Seele, zurück und sage: Zum ernährenden Theile gehören das Anziehungs-, das Zurückhaltungs-, das Verdauungsvermögen, das Vermögen der Abtreibung des Ueberflüssigen, das Vermögen der Vergrösserung, das Vermögen der Erzeugung des Gleichartigen, das Vermögen der Scheidung der Säfte, dazu bestimmt, das zur Ernährung Nothwendige von dem, was abgetrieben werden soll, abzusondern. Jedoch die ausführlichere Belehrung über diese sieben Vermögen, über das, wodurch, und über die Art, wie sie wirken, bei welchen Theilen (des Körpers) ihre Wirkungen offenbarer und deutlicher hervortreten, welche von ihnen beständig da sind und welche in einer bestimmten Zeit aufhören, — dies alles gehört nothwendig zur Heilkunde und ist

זמאן מחדוד פהד̇א כלה לאזם לצנאעה̈ אלטב ולא חאג̇ה̈
פיה פי הד̇א אלמוצ̇ע. ואלג̇ז אלחאס מנה אלקוי אלכ̇מס
אלמשהורה̈ ענד אלג̇מהור אלבאצרה̈ ואלסמע ואלד̇וק ואלשם
ואללמס והו מוג̇וד פי ג̇מיע סטח אלג̇סם ולים לה עצ̇ו מכ̇צוץ
כמא ללארבע קוי. ואלג̇ז אלמתכ̇יל הי אלקוה̈ אלתי תחפט̇
רסום אלמחסוסאת בעד ג̇יבתהא עׄן מבאשרה̈ אלחואס אלתי
אדרכתהא פתרכב בעצ̇הא אלי בעץ̇ ותפצל בעצ̇הא מן
בעץ̇ ולד̇לך תרכב הד̇ה אלקוה̈ מן אלאמור אלתי אדרכתהא
אמור לם תדרכהא קט ולא ימכן אדראכהא כמא יתכ̇יל
אלאנסאן ספינה̈ חדיד תג̇רי פי אלהוי ושכ̇ץ אנסאן ראסה פי
אלסמא ורג̇ליה פי אלארץ̇ ושכ̇ץ חיואן באלף עין מת̇לא
וכת̇יר מן הד̇ה אלממתנעאת תרכבה אלקוה̈ אלמתכ̇ילה̈
ותוג̇דה פי אלכ̇יאל. והנא גלט אלמתכלמון אלגלטה̈ אלשניעה̈
אלעט̇ימה̈ אלתי בנוא עליהא קאעדה̈ מגאלטתהם פי
תקסימהם אלואג̇ב ואלג̇איז ואלממתנע פאנהם ט̇נוא ואוהמוא
אלנאס אן כל מא יתכ̇יל ממכן ולם יעלמוא אן הד̇ה אלקוה̈
תרכב אמורא ממתנע וג̇ודהא כמא ד̇כרנא. ואלג̇ז אלנזועי
הי אלקוה̈ אלתי בהא יתשוק אלאנסאן לשי מא או יכרהה
ועׄן הד̇ה אלקוה̈ יצדר מן אלאפעאל אלטלב ואלהרב
ואלאית̇אר לאמר מא ואלתג̇נב לה ואלג̇צ̇ב ואלרצ̇א ואלכ̇וף
ואלאקדאם ואלקסוה̈ ואלרחמה̈ ואלמחבה̈ ואלבג̇צ̇ה̈ וכת̇יר
מן הד̇ה אלעוארץ̇ אלנפסאניה̈, ואלאת הד̇ה אלקוה̈ ג̇מיע
אעצ̇א אלבדן מת̇ל קוה̈ אליד עלי אלבטש וקוה̈ אלרג̇ל
עלי אלמשי וקוה̈ אלעין עלי אלאבצאר וקוה̈ אלקלב עלי אן
יקדם או יכ̇אף וכד̇לך סאיר אלאעצ̇א אלבאטנה̈ ואלט̇אהרה̈
אנמא הי וקואהא אלאת להד̇ה אלקוה̈ אלנזועיה̈. ואלג̇ז
אלנאטק הי אלקוה̈ אלמוג̇ודה̈ ללאנסאן אלתי בהא יעקל
ובהא תכון אלרויה̈ ובהא יקתני אלעלם ובהא ימיז בין אלקביח

an diesem Orte nicht nöthig. — Zum empfindenden Theile gehören die allgemein bekannten fünf Vermögen: das Gesichts-, Gehörs-, Geschmacks-, Geruchs- und Gefühlsvermögen, welches letzte sich an der ganzen Oberfläche des Körpers vorfindet und nicht, wie die vier (übrigen) Vermögen, ein besonderes Organ hat. — Der vorstellende Theil ist das Vermögen, welches die Bilder der mit den Sinnen wahrgenommenen Gegenstände festhält, nachdem dieselben aufgehört haben, die Sinne, welche sie aufgefasst, unmittelbar zu berühren, und sie dann mit einander verbindet und von einander trennt. Daher stellt dieses Vermögen aus den von ihm wahrgenommenen Dingen solche zusammen, welche es nie wahrgenommen hat, und solche, deren Wahrnehmung überhaupt unmöglich ist; wie wenn sich z. B. Jemand ein eisernes, in der Luft hinfahrendes Schiff vorstellt, oder einen Menschen mit dem Kopfe im Himmel und den Füssen auf der Erde, oder ein Thier mit tausend Augen, und dergleichen Unmöglichkeiten mehr, welche das Vorstellungsvermögen zusammensetzt und denen es eine eingebildete Existenz verleiht. Hier nun sind die Mutakallim's in jenen schmählichen, gewaltigen Irrthum verfallen, auf den sie ihre Sophistereien betreffs ihrer Eintheilung der Dinge in nothwendige, mögliche und unmögliche gründeten, indem sie nämlich meinten und die Menschen irriger Weise glauben machten, dass Alles, was sich vorstellen lasse, möglich sei, ohne zu bedenken, dass dieses (Vorstellungs-) Vermögen auch solche Dinge zusammensetzt, deren Existenz, wie wir gesagt haben, unmöglich ist[5]). — Der begehrende Theil ist das Vermögen, wodurch der Mensch nach etwas Verlangen oder gegen etwas Widerwillen hat. Aus diesem Vermögen gehen folgende Thätigkeiten hervor: Erstreben und Fliehen, irgend etwas vorzugsweise thun und es vermeiden, Zürnen und Wohlwollen, Furcht und Kühnheit, Härte und Barmherzigkeit, Liebe und Hass und viele (andere) derartige Seelenaccidenzen. Werkzeuge dieses Vermögens sind alle Theile des Körpers; so dient die Kraft der Hand zum Greifen, die Kraft des Fusses zum Gehen, die des Auges zum Sehen, die des Herzens zur Aeusserung von Kühnheit oder Furcht, und in gleicher Weise sind auch die übrigen inneren und äusseren Körpertheile sammt ihren Kräften Werkzeuge dieses Vermögens. — Der rationelle Theil ist das dem Menschen zukommende Vermögen, durch welches er begreift, nachdenkt, Kenntnisse erwirbt und zwischen ungeziemenden und geziemenden Handlungen unterscheidet.

ואלגמיל מן אלאפעאל והדה אלאפעאל מנהא עמלי ומנהא
נטרי ואלעמלי מנה מהני ומנה פכרי פאלנטרי הו אלדי בה
יעלם אלאנסאן אלמוגודאת אלגיר מתגירה עלי מא הי עליה
והדה הי אלתי תסמי עלום באטלאק ואלמהני הי אלקוה
אלתי בהא יקתני אלמהן מתל אלנגארה ואלפלאחה ואלטב
ואלמלאחה ואלפכרי הו אלדי בה ירוי פי אלשי אלדי יריד אן
יעמלה חין מא יריד אן יעמלה הל ימכן עמלה או לא ואן
כאן ימכן פכיף ינבגי אן יעמל, פהדא קדר מא ינבגי אן ידכר
מן אמר אלנפס ההנא. ואעלם אן הדה אלנפס אלואחדה
אלתי תקדם וצף קואהא או אגזאהא הי כאלמאדה ואלעקל
להא צורה פאדא לם תחצל להא אלצורה פכאן וגוד
אלאסתעדאד פיהא לקבול תלך אלצורה באטל וכאנה וגוד
עבת והו קולה גם בלא דעת נפש לא טוב יעני אן וגוד נפס
לם תחצל להא צורה בל תכון נפש בלא דעת לא טוב.
ואמא אלכלאם עלי אלצורה ואלמאדה ואלעקול כם הי וכיף
הי וכיף תחצל פמא הדא מוצעה ולא יחתאג פי מא נרידה
מן אלכלאם עלי אלאכלאק והו אליק בכתאב אלנבוה אלתי
דכרנא והנא אקטע הדא אלפצל ואכד פי אכר.

אלפצל אלתאני

פי מעאני קוי אלנפס ופי מערפה אלגז אלדי פיה אולא
תוגד אלפצאיל ואלרדאיל.

אעלם אן אלמעאצי ואלטאעאת אלשרעיה אנמא תוגד
לגזאין מן אגזא אלנפס והו אלגז אלחאס ואלגז אלנזועי פקט
ובהדין אלגזאין תכון גמיע אלעבירות ואלמצוות אמא אלגז
אלגאדי ואלגז אלמתכיל פלא טאעה פיהמא ולא מעציה אד

Von diesen Thätigkeiten sind die einen practische, die andern speculative; die practischen wiederum sind theils künstlerische, theils überlegende. Die speculative Thätigkeit ist diejenige, durch welche der Mensch die der Veränderung nicht unterworfenen Dinge so, wie sie wirklich sind, erkennt, und diese werden schlechthin Wissenschaften genannt.[6]) Die künstlerische Thätigkeit ist das Vermögen, durch welches Künste erlernt werden, wie Architectur, Agricultur, Medicin und Navigation. Die überlegende Thätigkeit ist diejenige, vermöge welcher der Mensch in Betreff dessen, was er thun will, wenn er an die Ausführung geht, nachdenkt, ob es möglich sei oder nicht, und wenn es möglich ist, wie er es thun müsse. So viel musste hier von dem die Seele Betreffenden gesagt werden.

Wisse aber, dass diese einheitliche Seele, von deren Kräften oder Theilen wir hier eine Beschreibung vorausgeschickt, gleichsam die Materie und die Vernunft deren Form ist. Wenn ihr nun also die Form nicht zu Theil wird, ist die Existenz der in ihr vorhandenen Anlage, diese Form anzunehmen, so gut als vergeblich und eine zwecklose Existenz,[7]) wie Salomo (Spr. 19, 2) sagt: „(auch) die Seele ist ohne Vernunft nichts Gutes", d. h. die Existenz einer Seele, welche keine Form erlangt hat, sondern eine Seele ohne Intelligenz verbleibt, ist nicht gut. — Doch die Belehrung über die Form, die Materie und die Grade der Vernunft, wie viele dieser und wie sie beschaffen sind und wie sie erlangt werden, gehört nicht hierher und ist auch zu unserm Vorhaben, von den Sitten zu reden, nicht nöthig, gehört vielmehr in die Schrift über die Prophetie, von der wir (anderswo) gesprochen haben. Hier schliesse ich dieses Capitel und gehe zu einem andern über.

Zweites Capitel.

Von den gesetzwidrigen Thätigkeiten der Seelenkräfte und von der Bestimmung des Theiles, bei welchem Tugenden und Untugenden zunächst stattfinden.

Wisse, dass gesetzwidrige und gesetzmässige Thätigkeiten nur zwei Theilen der Seele angehören, näml. bloss dem empfindenden und dem begehrenden Theile: aus diesen beiden Theilen gehen sämmtliche Gebotsübertretungen und Erfüllungen hervor. Was den ernährenden und vorstellenden Theil betrifft, so findet bei ihnen weder gesetzmässige noch gesetzwidrige Thätigkeit statt, da Beschluss und freier Wille mit beiden durchaus nichts zu

ליס ללראי ואלאכתיאר פיהמא עמל בוגה ולא יקדר אלאנסאן בחסב ראיה אן יעטל פעלהמא או יקסרהמא עלי פעלהמא אלא תרא אן הדין אלגזאין אעני אלגאדי ואלמתכיל יפעלאן ענד אלנום דון סאיר קוי אלנפס. אמא אלגז אלנאטק פפיה חירה לכן אקול אנה קד יכון בהדה אלקוה איצא אלטאעה ואלמעציה בחסב אעתקאד ראי פאסד או אעתקאד ראי צחיח לכן ליס פיהא עמל יטלק עליה אסם עמל מצוה או עבירה ולדלך קלת פי מא תקדם אן פי דינאך אלגזאין תוגד אלעבירות ואלמצוות. אמא אלפצאיל פהי נועין פצאיל כלקיה ופצאיל נטקיה ופי מקאבלהמא נועא אלרדאיל אמא אלפצאיל אלנטקיה פהי תוגד ללגז אלנאטק מנהא אלחכמה והי מערפה אלאסבאב אלבעידה ואלקריבה בעד מערפה וגוד אלשי אלדי יבחת ען אסבאבה ואלעקל ומנה אלעקל אלנטרי והו אלדי יחצל לנא באלטבע אעני אלמעקולאת אלאול ומנה עקל מסתפאד ומא הדא מוצעה ומנה אלדכא וגודה אלפהם והו גודה חדס עלי אלשי בסרעה בלא זמאן או פי זמאן קריב גדא. ורדאיל הדה אלקוה עכס הדה או מקאבלתהא. ואמא אלפצאיל אלכלקיה פהי תוגד ללגז אלנזועי והדה ואלגז אלחאס פי הדא אלמעני אנמא הו כאדם ללגז אלנזועי ופצאיל הדא אלגז כתירה גדא מתל אלעפה ואלסכא ואלעדאלה ואלחלם ואלתואצע ואלקנאעה ואלשגאעה וגירהא ורדאיל הדא אלגז הו אלתפריט פי הדה או אלאפראט פיהא. אמא אלגז אלגאדי ואלמתכיל פלא יקאל פיה פצילה ולא רדילה ואנמא יקאל אנה גארי עלי אסתקאמה או עלי גיר אסתקאמה במא יקאל אן פלאן גאד הצמה או בטל הצמה או פסד תכילה או הו גארי עלי אסתקאמה וליס פי הדא כלה לא פצילה ולא רדילה פהדא מא ארדנא אן נודעה פי הדא אלפצל.

schaffen haben und der Mensch kraft seines Beschlusses weder ihre Thätigkeit aufzuheben noch sie zu Ausübung derselben zu nöthigen vermag.[7 a]) Du siehst ja, dass diese beiden Theile, näml. der ernährende und vorstellende, (auch) während des Schlafes thätig sind, was bei den übrigen Seelenkräften nicht der Fall ist. — Was den rationellen Theil anbelangt, so waltet darüber Ungewissheit ob; ich behaupte aber, dass auch bei diesem Vermögen gesetzmässige und gesetzwidrige Thätigkeit stattfindet, insofern dasselbe an einer falschen oder einer wahren Meinung festhält, dass jedoch eine Handlung, der man den Namen einer Gebotserfüllung oder Gebotsübertretung beilegen könnte, bei ihm nicht stattfindet. Und darum sagte ich in dem Vorhergehenden, dass nur bei jenen beiden Theilen Gebotsübertretungen und Erfüllungen stattfinden. — Was nun die Tugenden betrifft, so sind sie zweierlei Art: moralische und intellectuelle[8]), und ihnen entgegen stehen die (entsprechenden) beiden Arten von Untugenden (Fehlern). Die intellectuellen Tugenden gehören dem rationellen Theile an; zu ihnen gehört die Weisheit, d. i. die Kenntniss der entfernten und nahen Ursachen[9]) nach vorhergegangener Kenntniss der Existenz des Dinges, um dessen Ursachen es sich handelt; dann die Vernunft, und zwar erstens die theoretische Vernunft, die uns von der Natur zu Theil wird, nämlich die ersten Begriffe (Grundideen), zweitens die erworbene Vernunft, wovon zu handeln jedoch hier nicht der Ort ist[10]), drittens der Scharfsinn und die Verstandestüchtigkeit, d. i. das Vermögen über ein Ding schnell, ohne Verzug oder in sehr kurzer Zeit nach Vermuthung richtig zu urtheilen. — Die Fehler dieses (des rationellen) Vermögens sind das Umgedrehte oder das Gegentheil dieser (Tugenden).

Die moralischen Tugenden gehören dem begehrenden Theile allein an; der empfindende Theil ist in dieser Beziehung nur ein Diener des begehrenden. Der Tugenden dieses Theils giebt es sehr viele, als: Enthaltsamkeit, Freigebigkeit, Redlichkeit, Sanftmuth, Demuth, Genügsamkeit, Tapferkeit und andere.[10 a]) Die Fehler dieses Theiles bestehen in dem Zuwenig oder dem Zuviel dieser Tugenden.

Bei dem ernährenden und dem vorstellenden Theile spricht man nicht von Tugend und Untugend, sondern man sagt, das und das gehe oder gehe nicht in rechter Weise von statten, so wie man sagt, die Verdauung von Dem und Dem sei kräftig, oder sie sei gelähmt, oder die Thätigkeit seines Vorstellungsvermögens sei gestört, oder sie gehe in rechter Weise von Statten[10 b]). In allem diesem ist weder Tugend noch Untugend. — Dies ist es, was wir in diesem Capitel zusammenfassen wollten.

אלפצל אלת̇אלת̇

פי אמראץ̇ אלנפס.

קאל אלאקדמון ללנפס צחה̈ ומרץ̇ כמא ללבדן צחה̈ ומרץ̇ פצחה̈ אלנפס אן תכון היאתהא והיאת אג̇זאיהא היאת תפעל בהא אבדא אלכ̇יראת ואלחסנאת ואלאפעאל אלג̇מילה̈ ומרצ̇הא אן תכון היאתהא והיאת אג̇זאיהא היאת תפעל בהא אבדא אלשרור ואלסיאת ואלאפעאל אלקביחה̈ אמא צחה̈ אלג̇סם ומרצ̇ה פצנאעה̈ אלטב תבחת̇ ען ד̇לך וכמא אן אצחאב מרץ̇ אלאבדאן יכ̇יל להם פסאד חסהם פי מא חלא אנה מר ופי מא הו מר אנה חלו פיתצורון אלמלאים בצורה̈ ג̇יר מלאים ותשתד שהותהם ותעט̇ם לד̇תהם באמור לא לד̇ה̈ פיהא בוג̇ה ענד אלאצחא בל קד רבמא כאן פיהא אלם מת̇ל אכל אלטפל ואלפחם ואלתראב ואלאמור אלשדידה̈ אלעפוצה̈ ואלשדידה̈ אלחמוצ̇ה̈ ונחו הד̇ה מן אלאטעמה̈ אלתי לא ישתהיהא אלאצחא בל יכרהונהא כד̇לך אלמרצ̇א אלאנפס אעני אלאשראר וד̇וי אלנקאיץ̇ יכ̇יל להם פי מא הי שרור אנהא כ̇יראת ופי מא הי כ̇יראת אנהא שרור ואלשריר יהוי אבדא אלג̇איאת אלתי הי פי אלחקיקה̈ שרור ויתכ̇ילהא לאג̇ל מרץ̇ נפסה כ̇יראת וכמא אן אלמרצ̇א למא עלמוא מרצ̇הם ולא יחסנון צנאעה̈ אלטב סאלו אלאטבא פערפוהם במא ינבגי אן יעמלוא ונהוהם ען מא יתכ̇יל לד̇יד̇א וג̇ברוהם עלי תנאול אלאמור אלכריהה̈ אלמרה̈ חתי תצח אג̇סאמהם פירג̇עוא לאסתטיאב אלטיב וכראהיה̈ אלכרה כד̇לך אלמרצ̇א אלאנפס ינבגי להם אן יסאלוא אלעלמא אלד̇ין הם אטבא אלאנפס פינהנהוהם ען תלך אלשרור אלתי יט̇נונהא כ̇יראת ויטבונהם באלצנאעה̈ אלתי תטב בהא אכ̇לאק אלנפס אלתי נבינהא

Drittes Capitel.

Von den Krankheiten der Seele.

Die Alten sagten: es findet bei der Seele, wie bei dem Körper Gesundheit und Krankheit statt. Die Gesundheit der Seele besteht darin, dass ihre und ihrer Theile Beschaffenheit von der Art ist, dass sie stets Gutes, Schönes und Geziemendes, die Krankheit dagegen darin, dass sie und ihre Theile so beschaffen sind, dass sie stets Böses, Schlechtes und Unziemliches thut. Ueber des Körpers Gesundheit und Krankheit stellt die Heilkunde Untersuchungen an. Aber gleichwie Denen, die an körperlichen Krankheiten leiden, ihre gestörte Sinnesthätigkeit das Süsse bitter und das Bittere süss erscheinen lässt[11]), so dass sie sich das Zuträgliche als unzuträglich vorstellen und starkes Gelüst nach und grossen Genuss an solchen Dingen haben, die für die Gesunden in keiner Weise eine Quelle des Genusses, vielmehr zumeist eine Quelle des Schmerzes sind, wie z. B. das Essen von Walkererde, Kohle, Staub, sehr scharfen und sehr sauern Dingen und dergleichen Speisen mehr, nach denen die Gesunden nie verlangen, gegen die sie vielmehr Widerwillen haben: also auch erscheint den Seelenkranken, d. i. den Bösen und Lasterhaften, das Böse als gut und das Gute als böse; ferner verlangt der Böse stets nach den Extremen, welche in Wirklichkeit etwas Böses sind, ihm aber wegen der Krankheit seiner Seele etwas Gutes zu sein dünken. Wie nun die (körperlich) Kranken, wenn sie ihrer Krankheit sich bewusst werden, der Arzneiwissenschaft aber selbst unkundig sind, Aerzte um Rath fragen und diese sie dann mit dem bekannt machen, was sie nothwendig zu beobachten haben, das aber, was sie sich selbst als genussreich vorstellen, ihnen untersagen und sie dazu nöthigen, unangenehme und bittere Dinge einzunehmen, damit ihr Körper wieder gesund werde und sie wieder die Fähigkeit erlangen, das Angenehme angenehm und das Unangenehme unangenehm zu finden: also müssen auch die Seelenkranken die Gelehrten — denn dies sind die Seelenärzte — um Rath fragen, auf dass diese sie von dem Bösen, das ihnen als etwas Gutes erscheint, zurückhalten und durch die — im nächsten Capitel darzustellende — Kunst der Heilung

פי אלפצל אלדי בעד הדא, אמא אלמרצא אלאנפס אלדין לא
ישערון במרצהם ויתכילונה צחה או ישערון בה ולא יתטבבון
פמאלהם למא יכון מאל אלמריין אדא תבע לדאתה ולא
יתטבב פהו יהלך בלא שך, אמא אלדין ישערון ויתבעון
לדאתהם פקאל אלכתאב אלחק פיהם ואצף ען קולהם כי
בשרירות לבי אלך וג׳ יעני אנה יקצד אן ירוי עטשה והו יזיד
נפסה עטשא, ואמא אלדין לא ישערון פוצפהם שלמה כתיר
קאל דרך אויל ישר בעיניו ושומע לעצה חכם יעני אלדי
יאכד ראי אלעאלם פיערפה באלטריק אלדי הו ישר פי
אלחקיקה לא אלדי יטנה הו ישר וקאל יש דרך ישר לפני
איש ואחריתה דרכי מות וקאל פי האולי אלמרצא אלאנפס
פי כונהם לא יעלמוא מא יצרהם ולא מא ינפעהם דרך
רשעים כאפלה לא ידעו במה יכשלו אמא צנאעה טב
אלאנפס פהי כמא אצף פי הדא אלפצל אלראבע.

אלפצל אלראבע

פי טב אמראץ אלנפס.

אלאפעאל אלתי הי כיראת הי אלאפעאל אלמעתדלה
אלמתוסטה בין טרפין המא גמיעא שרין אחדהמא אפראט
ואלאכר תקציר ואלפצאיל הי היאת נפסאניה ומלכאת
מתוסטה בין היאתין רדיתין אחדאהמא אזיד ואלאכרי אנקץ,
וען הדה אלהיאת תלזם תלך אלאפעאל מתאל דלך אלעפה
פאנהא כלק מתוסט בין אלשרה ובין עדם אלאחסאס באללדה
פאלעפה הי מן אפעאל אלכיראת ואלהיאה מן אלנפס אלתי
תלזם ענהא אלעפה הי פצילה כלקיה אמא אלשרה פהו

der Sitten wieder gesund machen. — Was aber die Seelenkranken anbelangt, die kein Gefühl von ihrer Krankheit haben und sie für Gesundheit halten, oder auch dieselbe zwar fühlen, jedoch kein Heilmittel dagegen anwenden, so kommt ihr Zustand auf denjenigen hinaus, in den ein (körperlich) Kranker geräth, wenn er dem, was ihm angenehm ist, nachgeht und kein Heilmittel gebraucht, darum auch unzweifelhaft umkommt. — In Betreff Derjenigen, die ihre Krankheit fühlen, aber dennoch ihren Genüssen nachgehen, sagt die wahrhafte Schrift (der Offenbarung), deren eigene Worte anführend: „in dem Uebermuthe (den bösen Gedanken und Begierden) meines Herzens will ich fortwandeln“ u. s. w. (Deut. 29, 18), das heisst: indem er seinen Durst zu stillen strebt, vermehrt er denselben in sich [11 a]). — Diejenigen, die ihre Krankheit gar nicht fühlen, schildert Salomo oft. Er sagt: „des Thoren Weg dünkt ihm gerade; wer aber auf Rath hört, der ist weise“ (Spr. 14, 21), d. i. wer den Rath des Unterrichteten annimmt, der ihm lehrt den Weg, welcher in W a h r h e i t recht ist, nicht aber den er s e l b s t für recht hält. So sagt er auch: „mancher Weg ist gerade in den Augen des Mannes, aber am Ende sind es Wege des Todes.“ (Das. 14, 12.) Von jenen Seelenkranken, insofern sie nicht wissen, was ihnen schädlich, noch was ihnen nützlich ist, sagt er: „der Weg der Sünder ist wie Dunkel; sie wissen nicht, woran sie straucheln.“ (Das. 4, 19.) Was die Kunst der Heilung der Seele anbetrifft, so ist sie so beschaffen, wie ich in dem folgenden vierten Capitel angeben werde.

Viertes Capitel.

Von der Heilung der Seelenkrankheiten.

Die g u t e n H a n d l u n g e n sind diejenigen, welche g l e i c h m ä s s i g temperirt sind, die M i t t e haltend zwischen zwei Extremen, welche beide verwerflich sind und von denen das e i n e ein Zuviel, das a n d e r e ein Zuwenig ist. Die T u g e n d e n aber sind solche Seelendispositionen und habituelle Zustände, welche zwischen zwei schlechten Dispositionen die Mitte halten, deren eine durch ein Zuviel und deren andere durch ein Zuwenig fehlt. [12]) Aus jenen Dispositionen gehen nothwendig die ersterwähnten Handlungen hervor. Ein Beispiel hiervon ist die E n t h a l t s a m k e i t, denn sie ist eine Handlungsweise, welche die Mitte hält zwischen der G e n u s s s u c h t und der F ü h l l o s i g k e i t f ü r d a s V e r g n ü g e n; es gehört also die Enthaltsamkeit zu den guten H a n d l u n g s w e i s e n; die Seelendisposition aber, aus welcher nothwendig die Enthaltsamkeit hervorgeht, ist eine moralische T u g e n d. [13]) Die Genusssucht ist nun das e r s t e, und die gänz-

אלטרף̇ אלאול ועדם אלאחסאס באללד̇ה̇ ג̇מלה̇ אלטרף̇
אלאכ̇יר וכלאהמא שרין מח̇ין. ואלהיאתין מן אלנפס אלתין
ענהמא לזם אלשרה והי אלהיאה̇ אלאזיד ועדם אלאחסאס
והי אלהיאה̇ אלאנקץ̇ פהמא ג̇מיעא רד̇ילתין מן רד̇איל אלכ̇לק
וכד̇לך אלסכ̇א מתוסט בין אלתקתיר ואלתבד̇יר ואלשג̇אעה̇
מתוסטה̇ בין אלתהור ואלג̇בן ואללעב מתוסט בין אלג̇לאעה̇
ואלפדאמה̇ ואלתואצ̇ע מתוסט בין אלתכבר ואלתכ̇אסס
ואלכרם מתוסט בין אלבד̇ך̇ ואלנד̇אלה̇ ואלקנאעה̇ מתוסטה̇
בין אלרגבה̇ ואלכסל ואלחלם מתוסט בין אלתרג̇ ואלמהאנה̇
ואלחיא מתוסט בין אלקחה̇ ואלכ̇ג̇ל וכד̇לך סאירהא ולא
תחתאג̇ אלי אסמא מוצ̇ועה̇ להא צ̇רורה̇ אד̇א כאנת אלמעאני
חאצלה̇ מפהומה̇. וקד יגלט אלנאס כת̇יר פי הד̇ה אלאפעאל
ויט̇נוא אחד אלטרפין כ̇יר ופצ̇ילה̇ מן פצ̇איל אלנפס תארה̇
יט̇נון אלטרף̇ אלאול כ̇ירא כמא יט̇נון אלתהור פצ̇ילה̇ ויסמון
אלמתהור שג̇עאן ואד̇א ראו מן הו פי גאיה̇ אלתהור ואלקדום
עלי אלמהאלך וילקי בנפסה אלי אלתהלכה̇ באלקצד וקד
יכ̇לץ̇ באלאתפאק חמדוה בד̇לך וקאלוא הד̇א שג̇אען ותארה̇
יט̇נון אלטרף̇ אלאכ̇יר כ̇ירא פיקולון ען אלמה̇ין אלנפס חלים
וען אלכ̇סלאן קנוע וען אלעדים אלאחסאס באללד̇את לג̇פא
טבעה עפיף̇ ועלי הד̇א אלנחו מן אלגלט יט̇נון איצ̇א אלתבד̇יר
ואלבד̇ך̇ מן אלאפעאל אלמחמודה̇ והד̇א כלה גלט ואנמא
יחמד עלי אלחקיקה̇ אלתוסט ונחוה ינבגי ללאנסאן אן יקצד
ויזן אפעאלה כלהא דאימא נחו הד̇א אלתוסט. ואעלם אן הד̇ה
אלפצ̇איל ואלרד̇איל אלכ̇לקיה̇ אנמא תחצל ותתמכן פי אלנפס
בתכריר אלאפעאל אלכאינה̇ ען ד̇לך אלכ̇לק מרארא כת̇ירה̇
פי זמאן טויל ואעתיאדנא להא פאן כאנת תלך אלאפעאל
כ̇יראת כאן אלד̇י יחצל לנא הי אלפצ̇ילה̇ ואן כאנת שרור
כאן אלד̇י יחצל לנא הי אלרד̇ילה̇ ולמא כאן אלאנסאן

liche Fühllosigkeit für das Vergnügen das entgegengesetzte Extrem; beide sind durchaus schlecht. Was die beiden Seelendispositionen betrifft, aus deren einer die Genusssucht, d. i. die durch das Zuviel fehlende Disposition, und aus deren zweiter die Fühllosigkeit d. i. die durch das Zuwenig fehlende Disposition, nothwendig hervorgeht, so gehören sie beide in gleicher Weise zu den moralischen Fehlern. Ebenso hält die Freigebigkeit die Mitte zwischen der Kargheit und der Verschwendung,[14]) die Tapferkeit die Mitte zwischen der Verwegenheit und der Feigheit,[15]) die Scherzhaftigkeit — zwischen der Possenreisserei und der Tölpelhaftigkeit, die Demuth — zwischen dem Hochmuth und der Selbsterniedrigung, die Generosität — zwischen dem übermässigen Aufwande und der Knickerei, die Genügsamkeit — zwischen der Begehrlichkeit und der Trägheit, die Sanftmuth — zwischen dem Jähzorn und der Unempfindlichkeit, die Schamhaftigkeit — zwischen der Frechheit und der übermässigen Schüchternheit, und ebenso die übrigen Dispositionen; doch brauchst du nicht nothwendig die ihnen beigelegten Namen zu wissen, wenn nur die Begriffe klar vor deinem Verstande stehen. Die Menschen irren sich aber oft über dergleichen Handlungen, indem sie das eine oder das andere der beiden Extreme für etwas Gutes halten und für eine der Tugenden der Seele ansehen. Bisweilen halten sie das erste Extrem für gut, wie sie z. B. die Verwegenheit für eine Tugend ansehen, einen Verwegenen tapfer nennen und, wenn sie sehen, wie Jemand im höchsten Grade verwegen ist, wie er sich selbst in Gefahren stürzt und absichtlich dem Verderben entgegenrennt, vielleicht aber durch Zufall entkommt, ihn deshalb loben und sagen: das ist ein tapferer Mann! Bisweilen aber glauben sie, das entgegengesetzte Extrem sei etwas Gutes, und nennen darum den Unempfindlichen sanftmüthig, den Trägen genügsam, den wegen der Stumpfheit seines Naturells für jedes Vergnügen Fühllosen enthaltsam. Durch dieselbe irrige Auffassung halten sie die Verschwendung und den übertriebenen Aufwand für lobenswerthe Handlungen. Dies alles aber ist Irrthum: in Wahrheit lobenswerth ist nur die rechte Mitte; darauf muss auch der Mensch sein Streben richten und alle seine Handlungen immer so genau abwägen, dass sie diese Mitte halten.

Wisse aber, dass diese moralischen Tugenden und Fehler sich nur durch sehr häufige und lange Zeit anhaltende Wiederholung der aus der entsprechenden moralischen Disposition hervorgehenden Handlungen und durch Gewöhnung an sie in der Seele ausbilden und befestigen.

Wenn nun solche Handlungen gut sind, so ist das, was sich dadurch in uns ausbildet, die entsprechende Tugend; sind sie aber

בטבעה מן אול אמרה לא יכון דא פצ׳ילה ולא דא נקיצה
כמא נבין פי אלפצל אלת׳אמן והו יעוד בלא שך מן צגרה
בחסב סירה אהלה ובלדה פקד תכון תלך אלאפעאל מתוסטה
וקד תכון מפרטה או מקצרה כמא וצפנא פיכון הדא קד מרצ׳ת
נפסה פילזם אן ינחי פי טבה נחו טב אלאג׳סאם סוי פכמא
אן אלג׳סם אדא כ׳רג׳ ען אעתדאלה נט׳רנא אלי אי ג׳הה מאל
וכ׳רג׳ פנקאבלה בצ׳דה חתי ירג׳ע אלי אלאעתדאל פאדא אעתדל
ארתפענא ען דלך אלצ׳ד ורג׳ענא אלי מקאבלתה במא יבקיה
עלי אעתדאלה כדלך נפעל פי אלאכ׳לאק סוי מת׳אל דלך אן נרי
אנסאן חצלת לה היאה פי נפסה יקתר בהא עלי נפסה והדה
רד׳ילה מן רד׳איל אלפנס ואלפעל אלד׳י יפעלה מן אפעאל
אלשרור כמא בינא פי הדא אלפצל פאדא ארדנא אן נטב
הדא אלמריץ׳ פלים נאמרה באלסכ׳א לאן הדא מת׳ל מן יטב מן
אפרט עליה אלחר באלשי אלמעתדל ודלך לא יבריה מן מרצ׳ה
ואנמא ינבגי אן יג׳על הדא יפעל אלתבד׳יר אלמרה בעד
אלמרה ויתכרר עליה פעל אלתבד׳יר מראת חתי תזול מן
נפסה אלהיאה אלמוג׳בה ללתקתיר ויכאד אן תחצל לה היאה
אלאבד׳אר או יקארבהא והיניד׳ נרפע ענה אפעאל אלאבד׳אר
ונאמרה באן ידום עלי אפעאל אלסכ׳א וילתזם דלך דאימא
לא יפרט ולא יקצר וכדלך אדא ראינאה מבד׳רא פאנא נאמרה
באן יפעל אפעאל אלתקתיר ויכררהא לכן לים נכרר עליה
פעל אלתקתיר מראת כת׳ירה מת׳ל מא כררנא עליה פעל

schlecht, so ist das, was sich dadurch in uns ausbildet, der entsprechende Fehler. Da aber der Mensch seiner Natur nach ursprünglich weder Tugenden noch Fehler hat — wie wir im achten Capitel darthun werden — und er ohne Zweifel von Kindheit an durch die Lebensweise seiner Angehörigen und seiner Heimath an gewisse Handlungen sich gewöhnt, diese Handlungen aber bald die rechte Mitte halten, bald das rechte Maass überschreiten oder auch hinter demselben zurückbleiben, wie wir gezeigt haben, hierin aber eine Krankheit seiner Seele gegeben ist: so wird bei der Heilung derselben nothwendig ganz in derselben Weise zu verfahren sein, wie bei der Heilung des Körpers. Wie wir bei dem Körper, wenn er aus seiner regelmässigen Verfassung herauskommt, untersuchen, nach welcher Seite hin er sich geneigt und das rechte Maas überschritten hat, und wie wir ihm dann mit dem Entgegengesetzten begegnen, damit er wieder in die regelmässige Verfassung komme, dann aber, wenn dies geschehen, von dem Entgegenwirkenden abstehen und dasjenige bei ihm anwenden, wodurch er in der regelmässigen Verfassung erhalten wird: ganz so müssen wir auch hinsichtlich des Sittlichen zu Wege gehen. Sehen wir z. B. einen Menschen, in dessen Seele sich eine Disposition ausgebildet hat, vermöge deren er sich Alles abdarbt, — dies aber ist, wie wir in diesem Abschnitte gezeigt haben, einer von den Fehlern der Seele und die Handlung, die er begeht, gehört zu den Handlungen schlechter Menschen —, und wir wollen diesen Kranken heilen, so werden wir ihm nicht Freigebigkeit vorschreiben; denn dies wäre so, wie wenn Jemand Einen, der an zu grosser Hitze leidet, durch Anwendung desjenigen, was zwischen Hitze und Kälte die Mitte hält, heilen wollte, was ihn keineswegs von seiner Krankheit befreien würde. Vielmehr ist es nothwendig, ihn (den erwähnten Seelenkranken) dahin zu bringen, dass er einmal über das andere Verschwendung übt und die Ausübung der Verschwendung sich so oft bei ihm wiederholt, bis aus seiner Seele die Disposition schwindet, welche die übertriebene Kargheit verursacht, und sich beinahe die Disposition zur Verschwendung in ihm ausbildet oder er (wenigstens) sich ihr nähert. Dann werden wir ihm das verschwenderische Treiben untersagen und ihm vorschreiben, beständig Werke der Freigebigkeit zu üben und daran festzuhalten, ohne das rechte Maass zu überschreiten oder hinter demselben zurückzubleiben. In gleicher Weise lassen wir ihn, wenn wir sehen, dass er verschwenderisch ist, Handlungen der Kargheit üben und mehrmals wiederholen; jedoch lassen wir die Ausübung der Kargheit sich bei ihm nicht so viele Male wiederholen, wie wir ihm die Ausübung der Verschwendung wiederholen liessen. Die Beachtung dieses

אלתבדיר והדה אלנבתה הי קאנון אלעלאג וסרה ודלך אן
אלאנסאן רגועה מן אלתבדיר ללסבֿא אסהל ואקרב מן רגועה
מן אלתקתיר ללסבֿא ובדלך רגוע אלעדים אלאחסאס באללדה
עפיף אסהל ואקרב מן רגוע אלשרה עפיף פלדלך נכרר עלי
אלשרה אפעאל עדם אללדה אבתר ממא נכרר עלי אלעדים
אלאחסאס אפעאל אלשרה ונלזם אלגבאן באלתהור אבתר
ממא נלזם אלמתהור באלגבן ונרוץ אלנדל באלבדך אבתר
ממא נרוץ אלבדך באלנדאלה והדא הו קאנון טב אלאבֿלאק
פאחפטה. ולהדא אלמעני צארוא אלפצֿלא לא יתרכון היאה
אנפסהם עלי אלהיאה אלמתוסטה סוי בל ימילוא מילא קלילא
נחו אלאזיד ואלאנקץ עלי סביל אלחוטה אעני אנהם מתלא
ימילון ען אלעפה נחו עדם אלאחסאס באללדה קלילא וען
אלשגאעה נחו אלתהור קלילא וען אלכרם נחו אלבדך קלילא
וען אלתואצֿע נחו אלכֿסה קלילא ובדלך פי סאירהא והדא
אלמעני ילחט לקולהם לפנים משורת הדין, ואמא מא פעלוה
אלפצֿלא פי בעץ אלאזמאן ובעץ אשכֿאץ מנהם איצֿא מן
אלמיל נחו אלטרף אלואחד מתל אלציאם וקיאם אלליל ותרך
אכל אללחם ושרב אלנביד ואבעאד אלנסא ואלבאס אלצוף
ואלשער וסכנא אלגבאל ואלאנקטאע פי אלבראר פמא פעלוא
שיא מן הדה אלא עלי גהה אלטב כמא דכרנא ולפסאד אהל
אלמדינה איצֿא אדא ראו אנהם יפסדון במבאשרתהם ורויה
אפעאלהם ואן עשרתהם ממא יתוקעון פיהא פסאד אבֿלאקהם
פבֿרגוא ענהם ללבראר והית לא אנסאן סו נחו קול אלנבי
מי יתנני במדבר מלון אורחים וג׳ פלמא ראו אלגהאל אולאיך
אלפצֿלא פעלוא הדה אלאפעאל ולם יעלמוא גרצֿהם טנוהא
כֿיראת וקצדוהא בזעמהם אן יכונו מתלהם וגעלוא יעדבון
אנסאמהם בכל וגה מן אלעדאב וטנוא אנהם אתוא פצֿילה

feinen Unterschiedes[16]) ist das Grundgesetz und Geheimniss des richtigen Heilverfahrens. Es ist nämlich dem Menschen leichter und schneller erreichbar, von der Verschwendung zur Freigebigkeit, als von der Kargheit zur Freigebigkeit zurückzukommen. So kann auch der für jeden Genuss Fühllose leichter und schneller zur Enthaltsamkeit zurückkommen als der Genusssüchtige, und deshalb werden wir den letztern häufiger die Uebung der Enthaltsamkeit vom Genusse, als jenen die Befriedigung der Genusssucht wiederholen lassen. Ebenso werden wir den Furchtsamen mehr zur Verwegenheit als den Verwegenen zur Furchtsamkeit anhalten, den Knicker mehr zu übermässigem Aufwand als den solchen Aufwand Liebenden zur Knickerei anleiten. Dies ist das Grundgesetz der Sittenheilkunde, welches du also wohl beachten mögest.

Aus Rücksicht hierauf pflegten die Tugendhaften ihre Seelendisposition nicht gerade durchaus in der rechten Mitte zu erhalten, sondern vorsichtiger Weise einigermaassen zu dem Zuviel oder Zuwenig hinzulenken, ich meine z. B. von der Enthaltsamkeit ein wenig zur Fühllosigkeit gegen jedes Vergnügen, von der Tapferkeit ein wenig zur Verwegenheit, von der Generosität ein wenig zu übermässigem Aufwand, von der Demuth ein wenig zur Selbsterniedrigung, und ebenso hinsichtlich der übrigen (Seelendispositionen). Dies erinnert an den stehenden Ausdruck der Weisen: „innerhalb der Grenzen des Rechtes".

Was aber die Tugendhaften und auch einige Weise bisweilen thaten, dass sie sich nämlich zu dem einen Extrem hinwandten, indem sie z. B. fasteten, in der Nacht (zu frommen Uebungen) aufstanden, weder Fleisch assen noch Wein tranken, die Weiber von sich fern hielten, wollene und härene Gewänder trugen, auf Bergen wohnten und sich in Wüsten zurückzogen: so geschah dies nur aus medicinischen Gründen, wie wir dies schon früher gesagt haben, und auch wegen der Sittenlosigkeit der Bewohner grösserer Städte, wenn sie sahen, dass sie durch die gesellige Berührung mit ihnen und durch den beständigen Anblick ihrer Handlungen verderbt werden könnten und durch den Umgang mit ihnen selbst verderbt zu werden befürchten mussten. Demnach trennten sie sich von ihnen[17]) und suchten Wüsten und solche Orte auf, wo kein böser Mensch zu finden war, wie der Prophet sagt: „Wer mich doch in die Wüste brächte, in die Nachtherberge der Wanderer" u. s. w. (Jer. 9, 1). Da nun aber Thoren jene Tugendhaften also handeln sahen, ohne mit deren Absicht bekannt zu sein, so hielten sie diese Handlungen für etwas (an und für sich) Gutes, nahmen sie sich zum Vorbild in der Meinung, sie würden Jenen dadurch gleich werden, peinigten ihren Körper auf jegliche Weise und meinten, sie hätten etwas Tugendhaftes gethan und Gutes

ופעלוא כ֗ירא ואן בד֗לך יקרב מן אללה כאן אללה עדו אלגסם
יריד הלאכה ותלאפה והם לא ישערון אן תלך אלאפעאל
שרור ואן בהא תחצל רד֗ילה מן רד֗איל אלנפס ומא מת֗להם
אלא מת֗ל גאהל בצנאעה֗ אלטב ראי אלמאהרין מן אלאטבה֗
קד אסקוא מרצ֗א האלכין שחם אלחנט֗ל ואלמחמודה֗ ואלצבר
ונחוהא וקטעוא ענהם אלגד֗א פברוא מן מרצ֗הם ותכ֗לצוא
מן אלהלאך כ֗לאצא עט֗ימא פקאל ד֗לך אלגאהל פאד֗א כאנת
הד֗ה אלאשיא תברי מן אלמרץ֗ פבאלאחרי ואלאגדר אן תבקי
אלצחיח עלי צחתה או תזיד פיהא פגעל אליד אן יתנאולהא
דאימא ויתדבר בתדביר אלמרצ֗א פהו ימרץ֗ בלא שך כד֗לך
האולא הם מרצ֗א אלאנפס בלא שך בתנאולהם אלדוא עלי
אלצחה֗ והד֗ה אלשריעה֗ אלכאמלה֗ אלמכמלה֗ לנא כמא שהד
פיהא עארפהא תורת יי׳ תמימה משיבת נפש מחכימת פתי
לם תאת בשי מן הד֗א ואנמא קצדת אן יכון אלאנסאן טביעיא
סאלך֗ פי אלטריק אלוסטא יאכל מא לה אן יאכל באעתדאל
וישרב מא לה אן ישרב באעתדאל וינכח מא לה אן ינכח
באעתדאל ויעמר אלבלאד באלעדל ואלאנצאף לא אן יסכן
אלכהוף ואלגבאל ולא אן ילבס אלשער ואלצוף ולא אן ישקי
אלגסם ויעד֗בה ונהי ען ד֗לך במא גאנא אלנקל פי אלנזיר
וכפר עליו הכהן מאשר חטא על הנפש וקאלוא וכי על איזה
נפש חטא זה על שמנע עצמו מן היין והלא דברים קל וחומר
אם מי שציער עצמו מן היין צריך כפרה המצער עצמו מכל
דבר על אחת כמה וכמה, ופי את֗אר אנביאנא ורואת שריעתנא
ראינאהם יקצדון אלאעתדאל וציאנה֗ אנפסהם ואגסאמהם עלי
מא תוגבה אלשריעה֗ וגואב אללה תע׳ עלי יד נביה למן סאל

geübt und man komme dadurch Gott näher, als wenn Gott der Feind des Körpers wäre, der dessen Zerstörung und Untergang wolle; wobei sie nicht merkten, dass jene Handlungen (an und für sich) böse sind und sich dadurch irgend ein Seelenfehler ausbildet. Diese Menschen kann man mit einem der Arzeneiwissenschaft Unkundigen vergleichen, der sieht, dass erfahrene Aerzte Todkranken das Fleisch von Koloquinten, Scammonium, Aloe [18]) und dergleichen einnehmen lassen, die (gewöhnliche) Nahrung aber ihnen entziehen, und diese dann von ihrer Krankheit genesen und in wunderbarer Weise dem Tode entgehen; darauf denkt dieser Unkundige: wenn diese Dinge von der Krankheit heilen, so müssen sie um so viel mehr [19]) vermögen dem Gesunden die Gesundheit zu erhalten oder sie noch zu vermehren. Nimmt er nun aber wirklich fortwährend jene Dinge zu sich und richtet seine Lebensweise nach Art der Kranken ein, so wird er ohne Zweifel krank werden. In gleicher Weise ziehen sich auch Jene unzweifelhaft Seelenkrankheiten dadurch zu, dass sie in (geistig-) gesundem Zustande Heilmittel anwenden. Auch lehrt das göttliche Gesetz, das, selbst vollkommen, uns zur Vollkommenheit führt, — wie ein trefflicher Kenner desselben von ihm bezeugt: „Gottes Lehre ist vollkommen, labet die Seele — — macht weise den Einfältigen“ (Ps. 19, 8) — nichts dergleichen, es arbeitet vielmehr darauf hin, dass der Mensch der Natur gemäss lebe, den Mittelweg einhalte, so dass er mit Maass esse was ihm zu essen, mit Maass trinke was ihm zu trinken gestattet ist, ferner mit Maass den erlaubten ehelichen Umgang pflege, Gerechtigkeit und Billigkeit übend mit andern in Ortschaften zusammenlebe, nicht aber Höhlen und Gebirge zu seinem Aufenthalte wähle, nicht sich in Haare und Wolle hülle, nicht seinen Körper kasteie und peinige. Es ist dies verboten durch das, was uns die Tradition von dem Nasiräer lehrt: „Er (der Priester) sühne ihn darum, dass er sich vergangen an der Seele.“ (Num. 6, 11). Da fragen nun unsere Weisen: An welcher Seele hat er sich denn vergangen? Sie antworten: An seiner eigenen, weil er sich den Wein versagt hat. Haben wir hier nicht von dem Kleineren auf das Grössere zu schliessen: wenn dieser, der sich nur den Wein versagt hat, der Sühnung bedarf, um wie viel mehr derjenige, der sich jedes Genusses enthält? [20]) In den Werken unserer Propheten und unserer Gesetzüberlieferer sehen wir, dass sie darauf hinarbeiteten, dass rechte Maass zu halten und Seele und Körper in der Verfassung zu erhalten, zu welcher das Gesetz und jene Antwort verpflichtet, die Gott der Allerhöchste durch seinen Propheten Denjenigen ertheilte, welche hinsichtlich des Einen jährlichen Fasttages die Frage gestellt hatten, ob sie dabei beharren sollten oder nicht. „Soll ich —

פי ציאם יום ואחר פי אלעאם הל ידום עלי דלך או לא והו
קולהם לזכריה האבכה בחדש החמישי הנזר כאשר עשיתי
זה כמה שנים פגואבהם כי צמתם וספוד בחמישי ובשביעי זה
שבעים שנה הצום צמתוני אני וכי תאכלו וכי תשתו הלא
אתם האכלים ואתם השותים תם אמרהם באלאעתדאל
ואלפצ̇ילה פקט לא באלציאם והו קולה להם כה אמר יי׳
צבאות לאמר משפט אמת שפוטו וחסד ורחמים עשו איש
את אחיו וקאל בעד דלך כה אמר יי׳ צבאות צום הרביעי
וצום החמישי וצום השביעי וצום העשירי יהיה לבית יהודה
לששון ולשמחה ולמועדים טובים והאמת והשלום אהבו
ואעלם אן האמת הי אלפצ̇איל אלנטקיה לאנהא חקיקיה לא
תתגיר כמא דכרנא פי אלפצל אלת̇אני והשלום אלפצ̇איל
אלכ̇לקיה אלתי בהא יכון אלשלום בעולם וארגע אלי גרצ̇י
פאן קאלוא האולי אלדין תשבהוא באלמלל מן אהל שריעתנא
אד̇ כלאמי אנמא הו פיהא אנהם אנמא יפעלון מא יפעלון מן
אשקא אנפ̇סהם וקטע לד̇אתהם עלי סביל אלריאצ̇ה לקוי
אלגסם וכי יכונוא אמיל נחו אלגהה אלואחדה קלילא עלי מא
בינא פי הד̇א אלפצל אנה ילזם אן יכון אלאנסאן כדלך פהד̇א
גלט מנהם עלי מא נבין ודלך אן אלשריעה אנמא חרמת מא
חרמת ואמרת במא אמרת מן הד̇א אלסבב אעני חתי נבעד
ען אלגהה אלואחדה אכת̇ר עלי גהה אלריאצ̇ה פאן תחרים
אלמאכל אלחראם כלהא ותחרים אלמנאכח אלחראם ואלנהי
ען אלקדשה ותכליף בתובה וקדושין ומע דלך כלה לא תחל
דאימא בל תחרם פי אוקאת אלנדה ואללידה ומע הד̇א הדוא
אשיאכנא אלתקליל מן אלנכאח ונהוא ען דלך באלנהאר עלי
מא בינא פי סנהדרין פאן הד̇א כלה אנמא אפרצ̇ה אללה
לנבעד ען טרף אלשרה בעד̇א כת̇ירא ונכ̇רג ען אלתוסט אלי
גהה עדם אלאחסאס באללד̇ה קלילא חתי תת̇בת פי אנפסנא
היאה אלעפה וכדלך כל מא גא פי אלשריעה מן דפע

so lautete ihre Frage an den Propheten Zacharia — weinen im fünften Monate in Enthaltsamkeit, wie ich es gethan diese vielen Jahre?“ Darauf antwortete Gott: „Da ihr gefastet und geklagt habt im fünften und im siebenten Monate diese siebenzig Jahre, habt ihr etwa mir gefastet? Und wenn ihr esset und wenn ihr trinket, seid nicht ihr die Essenden und ihr die Trinkenden?“ Hierauf schrieb er ihnen nur Mässigkeit und Tugend, keinesweges aber Fasten vor, indem er also sprach: „So spricht der Herr der Heerschaaren: richtet wahrhaftiges Gericht und erweiset Liebe und Barmherzigkeit Einer dem Andern.“ Dann heisst es ferner: „So spricht der Herr der Heerschaaren: das Fasten des vierten und das Fasten des fünften und das Fasten des zehnten (Monates) werden dem Hause Juda zur Wonne und Freude und zu fröhlichen Festzeiten, aber Wahrheit und Friede liebet.“ [21]) Wisse nun, dass „Wahrheit“ die intellectuellen Tugenden bedeutet, indem sie — wie wir in dem zweiten Capitel dargethan — unwandelbare Wahrheit sind; „Friede“ dagegen die moralischen Tugenden bezeichnet, auf welchen der Friede in der Welt beruht. — Ich kehre nun zu meinem Gegenstande zurück. Wenn jene Bekenner unseres Gesetzes, — denn nur von diesem rede ich, — welche andern Religionen nachahmen, sagen, dass sie das, was sie thun, nämlich dass sie ihren Körper kasteien und sich jedes Vergnügens enthalten, nur in der Absicht thun, um die körperlichen Kräfte in Zucht zu halten und ein wenig mehr zu dem einen Extrem hinzuneigen, — wie wir in diesem Capitel dargethan, dass der Mensch sich nothwendig in einer solchen Verfas- zu erhalten hat: — so ist das, wie wir zeigen werden, von ihrer Seite ein Irrthum. Es hat uns nämlich das göttliche Gesetz seine Verbote und Gebote nur zu eben diesem Zwecke gegeben, nämlich dass wir uns vermittelst strenger Sittenzucht von dem einen Extrem weiter entfernen sollen. Denn das Verbot aller unerlaubter Speisen, der Gegenstände unerlaubter fleischlicher Vermischung, des Umganges mit einer Buhlerin, ferner die Verpflichtung zum gesetzlichen Eingehen der Ehe, in welcher bei alle dem der Beischlaf nicht zu jeder Zeit gestattet, sondern in der Zeit der Menstruation und nach der Niederkunft verboten ist, und ausserdem nach Vorschrift unserer Alten beschränkt und am Tage ganz unterlassen werden soll, wie wir in dem Tractat Synhedrin [22]) gezeigt haben, — dies alles hat Gott nur deshalb gesetzlich festgestellt, damit wir uns von dem Extrem der Genusssucht weit entfernen und von der rechten Mitte ein wenig nach der Seite der Fühllosigkeit für den Genuss hinneigen, um so in unserer Seele die Disposition der Enthaltsamkeit zu befestigen. In gleicher Weise verhält es sich mit allen gesetzlichen Bestimmungen über das Entrichten des Zehnten, über die Nachlese, über die (auf dem

אלמעשרות ואללקט ואלשכחה ואלפאה ואלפרט ואלעוללות
וחכם אלשמטה ואליובל ואלצדקה די מחסורו אנמא דׄלך כלה
קריב מן אלבדׄ חתי נבעד ען טרף אלנדׄאלהׄ בעדא כתׄירא
ונקרב מן טרף אלבדׄ חתי יתׄבת לנא אלכרם. ובהדׄא
אלאעתבאר תעתבר אכתׄר אלשראיע פתגדהא כלהא קד
ראצׄת קוי אלנפס מתׄל מא קטעת אלאנתקאם ואכׄד אלתׄאר
בקולה לא תקום ולא תטור עזוב תעזוב הקם תקים עמו חתי
תצׄעף קוהׄ אלגצׄב ואלהרג׳ וכדׄלך השב תשיבם חתי תזיל
היאת אלבכׄל וכדׄלך מפני שיבה תקום והדרת פני זקן וג׳
כבד את אביך וג׳ לא תסור מן הדבר אשר יגידו לך וג׳ חתי
יזיל היאת אלקחהׄ ותהצל היאת אלחיא תׄם איצׄא אבעד ען
אלטרף אלאכׄר אעני אלכׄגל פקאל הוכח תוכיח את עמיתך
וג׳ לא תגור ממנו וג׳ חתי יזיל אלכׄגל איצׄא ונבקי פי אלטריקהׄ
אלוסטי, פאדׄא גא אלשכׄץ אלגאהל בלא שך וראם אן יזיד
עלי הדׄה אלאשיא מתׄל אן יחרם אלאכל ואלשרב זאידא אלי
תחרים מא חרם מן אלמאכל ויחרם אלזואג׳ זאידא אלי מא
חרם מן אלמנאכח וידפע גמלהׄ מאלה ללעניים או ללהקדש
זאידא אלי מא פי אלשריעהׄ מן אלצדקה ואלהקדשות
ואלערכים כאן הדׄא יפעל אפעאל אלשרור והו לא יעלם ויחצל
פי אלחאשיהׄ אלואחדהׄ ויכׄרג׳ ען אלתוסט גמלהׄ וללחכמים
פי הדׄא אלגרץ׳ כלאם לם ימר בי קט אגרב מנה והו פי גמרא

Felde) vergessenen Garben, über das Stehenlassen der Ecken des Feldes, das Auflesen der abgefallenen Beeren und Trauben (im Weingarten), ebenso mit der gesetzlichen Anordnung des Brach- und Jubeljahres, des Spendens milder Gaben an den Armen, soweit er deren bedürftig ist, — alles dies nähert sich der Verschwendung nur deshalb, damit wir uns selbst von dem Extrem der Knickerei weit entfernen und uns dem Extrem des verschwenderischen Gebrauchs unseres Vermögens nähern sollen, auf dass sich die Generosität in uns befestige. — Wenn du von diesem Gesichtspunkte aus die meisten Gesetze betrachtest, so wirst du bei ihnen allen finden, dass sie die Seelenkräfte in Zucht zu halten bestimmt sind, wie sie z. B. Rache zu nehmen und Wiedervergeltung zu üben schlechthin durch die göttlichen Worte untersagen: „Du sollst dich nicht rächen und nicht Groll nachtragen“ (Lev. 19, 18), „du sollst es leichter mit ihm machen“ (dem unter seiner Last erliegenden Esel deines Feindes aufhelfen [Exod. 23, 5]), „du sollst ihn aufrichten“ (den auf dem Wege hinfallenden Esel oder Ochsen deines Feindes [Deut. 22, 4]), damit die Kraft des Zornes und des Grimmes geschwächt werde; desgleichen ist das Wort: „du sollst sie ihm zurückbringen“ (die verirrten Thiere deines Bruders [Deut. 22, 1]), dazu bestimmt, die Disposition zur Habsucht hinwegzuschaffen; ebenso die Worte: „vor einem grauen Haupte sollst du aufstehen und ehren sollst du den Greis“ (Lev. 19, 32), „ehre deinen Vater“ u. s. w. (Exod. 20, 12), „du sollst nicht abweichen von dem, was sie dir sagen werden“ u. s. w. (Deut. 17, 11), dazu bestimmt, die Disposition zur Frechheit hinwegzuschaffen und dagegen die zur ehrerbietigen Scheu zu erzeugen. Dann aber will das Gesetz wiederum vom andern Extrem, ich meine von der übermässigen Schüchternheit, zurückhalten, und darum heisst es: „du sollst deinen Nächsten zurechtweisen“ (Lev. 19, 17), „du sollst dich nicht vor ihm fürchten“ (dem falschen Propheten [Deut. 18, 22]), damit die zu grosse Schüchternheit schwinde und wir auf dem Mittelwege bleiben. Wenn nun aber ein, ohne Zweifel thörichter, Mensch kommt und zu diesen Dingen noch mehr hinzufügen will, z. B. über die verbotenen Speisen hinaus das Essen und Trinken überhaupt und über die verbotene fleischliche Vermischung mit gewissen Individuen hinaus die Ehe untersagt, über die im Gesetze vorgeschriebenen milden Gaben, frommen Spenden und Schatzungen hinaus sein ganzes Vermögen an Arme oder zu heiligen Zwecken hingiebt, so übt er, ohne es zu wissen, die Handlungen schlechter Menschen und verfällt, die rechte Mitte gänzlich verlassend, in das eine Extrem. Die Weisen haben über diesen Gegenstand einen Ausspruch, wie mir nie ein originellerer vorgekommen ist. Er findet sich im jerusalemischen Talmud, im neunten Ab-

דבני מערבא פי אלתאסע מן נדרים תכלמוא פי דׄם אלדׄין ילזמון אנפסהם אימאן ונדרים חתי יבקו שבה אלאסארי וקאלו הנאך הדׄא אלנץ ר׳ אדי בשם ר׳ יצחק לא דייך מה שאסרה לך התורה אלא שאתה אוסר עליך דברים אחרים והדׄא הו אלמעני אלדׄי דׄכרנאה סוי בלא זיאדהׄ ולא נקצאן, פקד באן מן גׄמיע מא דׄכרנאה פי הדׄא אלפצל אן נחו אלאפעאל אלמתוסטהׄ ינבגי אן יקצד ואנה לא יכׄרגׄ ענהא אלי חאשיהׄ מן אלחאשיתין אלא עלי גׄההׄ אלטב ואלמקאבלהׄ באלצׄד וכמא אן אלרגׄל אלעארף בצנאעהׄ אלטב אדׄא ראי מזאגׄה קד תגיר איסר תגייר לא יגׄפל ולא יתרך אלמרץׄ יתמכן חתי יחתאגׄ אלי טב קוי פי אלגׄאיהׄ ואדׄא עלם אן עצׄו מן אעצׄא גׄסמה צאר צׄעיפא יחמי ענה אבדא ויתׄגנב אלאשיא אלמודׄיהׄ לה ויקצׄד למא ינפעה חתי יצח דׄלך· אלעצׄו או חתי לא יתזיד צׄעפא כדׄלך אלאנסאן אלכאמל ינבגי לה אן יתפקד אכׄלאקה דאימא ויזן אפעאלה ויעתבר היאהׄ נפסה יומא יומא פכל מא ראי נפסה מאילהׄ נחו חאשיהׄ מן אלחואשי באדר באלעלאגׄ ולא יתרך אלהיאהׄ אלסו תתמכן בתכריר פעל אלשר כמא דׄכרנא וכדׄלך יגׄעל חדׄי עיניה אלכׄלק אלנאקץ אלדׄי ענדה וירום עלאגׄה דאימא כמא קדמנא אדׄ לא בד אן יכון ללאנסאן נקאיץ לאן אלפלאספהׄ קד קאלוא עסר ובעיד אן יוגׄד מן הו באלטבע ללפצׄאיל כלהא אלכׄלקיהׄ ואלנטקיהׄ מעדא אמא כתב אלאנביא פקד כתׄר פיהא דׄלך קאל הן בעבדיו לא יאמין וג׳ ומה יצדק אנוש עם אל ומה יזכה ילוד אשה ושלמה קאל באלאטלאק כי אדם אין צדיק בארץ אשר יעשה טוב ולא יחטא ואנת תעלם אן סיד אלאולין ואלאכׄרין משה רבנו קד קאל לה תעלי יען לא האמנתם בי וג׳ על אשר מריתם על

schnitte des Tractats Nedarim. Sie sprechen dort tadelnd von Denjenigen, welche sich durch Schwüre und Gelübde Fesseln anlegen, so dass sie Gefangenen ähnlich werden, und hierbei thun sie folgenden Ausspruch: „R. Adai sagt im Namen des R. Isaac: Hast du an dem nicht genug, was das Gesetz dir untersagt hat, dass du dir noch andere Dinge untersagst?“ Das ist dem Sinne nach genau dasselbe, was wir gesagt haben, weder mehr noch weniger.

Aus alle dem nun, was wir in diesem Capitel dargelegt haben, geht klar hervor, dass man sich die Handlungen der rechten Mitte zum Ziele setzen müsse und sich nicht von ihnen hinweg einem der beiden Extreme zuwenden dürfe, ausser zu medicinischen Zwecken und um durch das Gegentheil (für die Seelenkrankheiten) Abhülfe zu schaffen. Und gleichwie der in der Arzeneiwissenschaft Erfahrene, wenn er sieht, dass sein körperlicher Zustand die geringste nachtheilige Veränderung erlitten hat, nicht sorglos hinlebt und die Krankheit sich nicht so festsetzen lässt, dass er dann eine äusserst starke Cur nöthig hätte, und gleichwie er, wenn er erkennt, dass eines der Glieder seines Körpers krank geworden ist, es fortwährend schont, die ihm schädlichen Dinge meidet und das aufsucht, was ihm helfen kann, damit dieses Glied wieder gesund oder wenigstens nicht noch kränker werde: so muss auch der Mensch, wie er sein soll, seine moralischen Eigenschaften stets sorgfältig prüfen, seine Handlungen abwägen, die Disposition seiner Seele täglich untersuchen, und so oft er dieselbe zu irgend einem Extreme sich hinneigen sieht, schnell das richtige Heilverfahren anwenden und nicht zulassen, dass die böse Disposition durch wiederholte Ausübung des Schlechten sich, wie wir gezeigt haben, festsetze. In gleicher Weise soll er auch die moralischen Mängel, die ihm anhaften, sich vor Augen halten und nach unserer obigen Anweisung fortwährend sie zu heilen bestrebt sein, da nun einmal der Mensch nicht ganz fehlerfrei sein kann. Denn, sagen die Philosophen, es ist schwer und kaum möglich, Jemanden zu finden, der von Natur zu allen Tugenden, den moralischen sowohl, als auch den intellectuellen, befähigt wäre. Und auch in den Büchern der Propheten[23]) ist Vieles der Art ausgesprochen. Es heisst: „Siehe, seinen Dienern traut er nicht“ u. s. w. (Job 4, 18), „Kann ein Mensch gerecht sein vor Gott, wie kann im Allgemeinen rein sein ein Weibgeborener?“ (Job 25, 4). Und Salomo sagt vom Menschen: „Es ist kein Mensch so gerecht auf Erden, dass er nur Gutes thäte und nie sündigte.“ (Pred. 7, 20). Du weisst aber auch, dass Gott der Allerhöchste zu dem Meister aller Früheren und Späteren, unserm Lehrer Mose sprach: „Weil ihr nicht an mich geglaubt“, „weil ihr widerspenstig gewesen, mich nicht verherr-

אשר לא קדשתם וג׳ הדא כלה ודנבה עליה אלסלאם אנה
מאל נחו אחדי אלחאשיתין ען פצ̇ילה̈ מן אלפצ̇איל אלכ̇לקיה̈
והי אלחלם למא מאל נחו אלחרג̇ בקולה שמעו נא המורים
וג׳ נקד אללה עליה אן יכון מתלה יחרג̇ במחצ̇ר ג̇מאעה̈
ישראל פי מוצ̇ע לא ינבגי פיה אלחרג̇ ומת̇ל הדא פי חק דלך
אלשכ̇ץ חלול השם לאנה חרכאתה כלהא וכלמאתה בהא
יקתדי ובהא יטמע אלוצול לסעאדה̈ אלדניא ואלאכ̇רי פכיף
יבדוא מנה אלחרג̇ והו מן אפעאל אלשרור כמא בינא ולא
יצדר אלא ען היאה̈ רדיה̈ מן היאת אלנפס ואמא קולה פי
דלך מריתם בי פהו עלי מא נבין ודלך אנה לים כאן יכ̇אטב
עואם ולא מן לא פצ̇ילה̈ להם בל אקואם צגירה̈ נסאהם מת̇ל
יחזקאל בן בוזי כמא דכרוא אלחכמים וכל מא יקול או יפעל
יעתברונה פלמא ראוה קד חרג̇ קאלוא אנה עליה אלסלאם
מא הו מן לה רדילה̈ כלק ולולא אנה עלם אן אללה גצ̇ב
עלינא פי טלב אלמא ואנא אסכ̇טנאה תעלי למא כאן יחרג̇
ואללה תעלי מא וג̇דנאה פי כ̇טאבה לה פי הדה אלקציה̈ חרג̇
ולא גצ̇ב בל קאל קח את המטה והשקית את העדה ואת
בעירם. וקד כ̇רג̇נא מן גרץ̇ אלבאב לכן חללנא משכל מן
משכלאת אלתורה כת̇יר מא קיל פיה וכת̇יר מא יסאל אי דנב
אדנב ואערץ̇ מא קלנאה נחן ומא קיל פיה ואלחק יודי טריקה.
וארג̇ע אלי גרצ̇י פאדא כאן אלאנסאן יזן אפעאלה דאימא
ויקצד אוסטהא כאן פי אעלי דרג̇ה̈ מן דרג̇את אלאנסאן ובדלך
יקרב מן אללה וינאל מא ענדה והדא אתם וג̇ה מן וג̇וה
אלעבאדה̈ וקד דכרוא אלחכמים הדא אלגרץ̇ ונצוא עליה

licht habt" u. s. w. Dies alles (sprach Gott) obschon Mose's — Heil über ihn! — Schuld bloss darin bestand, dass er sich von einer moralischen Tugend, und zwar der Sanftmuth, ab- und einem der beiden Extreme, nämlich dem Jähzorne, zugewandt hatte, indem er sprach: „Hört doch, ihr Widerspenstigen!" (Num. 20, 10), Gott rügte es nun an ihm, dass ein Mann wie er in Gegenwart der Gemeinde Israels an einem Orte ergrimme, wo sich dies nicht gezieme. Eine derartige Handlungsweise war für diesen Mann eine Entweihung des göttlichen Namens, weil man sich alle seine Handlungen und seine Worte zum Muster nahm und dadurch die zeitliche und ewige Glückseligkeit zu erlangen hoffte. Wie durfte er sich also ergrimmt zeigen, was, wie wir dargethan, zu den Handlungen schlechter Menschen gehört und nur aus einer bösen Seelendisposition hervorgeht. Das sich hierauf beziehende göttliche Wort aber: „ihr seid widerspenstig gegen mich gewesen" ist nach unserer Auffassung so zu verstehen. Mose redete hier nicht Ungebildete und Untugendhafte an, sondern Menschen von der Beschaffenheit, dass nach dem Ausspruche unserer Weisen selbst die Geringste unter ihren Frauen dem Ezechiel, Sohn Busi's, gleich war, (Menschen), die Alles, was er sprach und that, genau beachteten. Als nun die Israeliten sahen, wie er in Grimm gerieth, sagten sie: „Er — Heil über ihn! — gehört ja nicht zu Denen, die einen moralischen Fehler an sich haben, und wüsste er nicht, dass Gott über uns zürnt, weil wir Wasser begehrten, und dass wir des Allerhöchsten Unwillen erregt, so würde er nicht ergrimmen." Wir finden aber nicht, dass Gott der Allerhöchste, als er mit ihm über diese Angelegenheit sprach, ergrimmt oder zornig gewesen wäre, sondern er sagte nur: „Nimm den Stab — und gieb der Gemeinde und ihrem Viehe zu trinken."

Wir sind hiermit zwar ganz von dem Gegenstande unseres Capitels abgekommen, haben aber eine von den in der heiligen Schrift uns aufstossenden Schwierigkeiten gelöst, über die schon oft gesprochen worden ist, und doch wird noch oft gefragt, worin Mose's Sünde bestanden habe. Halte nun gegen einander, was wir selbst darüber gesagt haben und was sonst darüber gesagt worden ist, und die Wahrheit wird sich ihren Weg zum Ziele bahnen.[24])

Um nun auf meinen Gegenstand zurückzukommen (so sage ich): wenn der Mensch seine Handlungen immer genau abwägt und es auf solche anlegt, welche am besten die rechte Mitte halten, so erreicht er die höchste menschliche Stufe, kommt dadurch Gott näher und wird Dessen was Er besitzt (der ewigen Seligkeit) theilhaftig. Dies ist die vollkommenste Art der Gottesverehrung. Diesen Gegenstand haben auch die Weisen besprochen und ausdrücklich davon gehandelt. Sie sagen hierüber:

וקאלוא עליה כל השם אורחותיו זוכה ורואה בישועתו של
הקבה״ שנ׳ ושם דרך אראנו בישע אלהים אל תקרא ושם
דרך אלא ושם דרך ושומה הו אלתקדיר ואלתכמין והדא הו
אלמעני אלדי שרחנאה פי הדא אלפצל כלה סוי פהדא קדר
מא ראינאה יחתאג פי הדא אלגרץ.

אלפצל אלכאמס

פי תצריף קוי אלנפס נחו גאיה ואחדה

ינבגי ללאנסאן אן יסתכדם קוי נפסה כלהא בחסב אלראי
עלי מא קדמנא פי אלפצל אלדי קבל הדא ויגעל חדי עיניה
גאיה ואחדה והי אדראך אללה עז וגל חסב טאקה אלאנסאן
אעני אלעלם בה ויגעל אפעאלה כלהא חרכאתה וסכנאתה
וגמיע אקואלה מודיה נחו הדה אלגאיה חתי לא יכון פי
אפעאלה שי מן פעל אלעבת בוגה אעני פעל לא יודי אלי
הדה אלגאיה מתאל דלך אן יגעל אלקצד באכלה ושרבה
ונכאחה ונומה ויקטתה וחרכתה וסכונה צחה גסמה פקט
ואלגרץ בצחה גסמה אן תגד אלנפס אלאתהא צחיחה סאלמה
פתתצרף פי אלעלום ואכתסאב אלפצאיל אלכלקיה ואלנטקיה
חתי יצל לתלך אלגאיה פעלי הדא אלקיאס לים יקצד חיניד
אללדה פקט חתי יתכיר פי אלטעאם ואלשראב אלאלד וכדלך
פי סאיר אלתדביר בל יקצד אלאנפע פאן אתפק אן יכון לדיד
כאן ואן אתפק אן יכון כריה כאן או יקצד אלאלד בחסב
אלנטר אלטבי מתל אן תסקט שהותה ללטעאם פינבההא
באלאטעמה אלשהיה אללדידה אלמסתטיבה וכדלך אן תאר
עליה כלט סודאוי אזאלה בסמאע אלאגאני ואנואע אלאיקאעאת

„Jeder der seine Pfade ordnet, wird würdig das göttliche Heil zu schauen; denn es heisst (Ps. 50, 23): „„Wer seinen Wandel richtet, den lasse ich das Heil Gottes schauen““; lies nicht wesam, sondern wescham derech.“[25]) Schuma aber bedeutet allgemeine Massbestimmung und Abschätzung. Und dies ist gerade der Gedanke, den wir in diesem ganzen Capitel entwickelt haben. — So viel haben wir über diesen Gegenstand zu sagen für nöthig befunden.

Fünftes Capitel.

Von der Richtung der Seelenkräfte auf Ein Ziel.

Es ist nothwendig, dass der Mensch alle seine Seelenkräfte nach vernünftigem Ermessen — wie wir in dem vorhergegehenden Capitel gezeigt — wirksam sein lasse und sich Ein Ziel vor Augen setze, nämlich dies: Gott den Allmächtigen und Erhabenen zu erfassen so weit es dem Menschen möglich ist, ich meine: die Erkenntniss desselben zu erlangen. Er muss ferner alle seine Handlungen, sein Thun und sein Lassen und alle seine Reden so einrichten, dass sie zu diesem Ziele hinführen, damit in seinen Handlungen durchaus nichts Zweckloses sei, das heisst etwas, das nicht zu diesem Ziele hinführt. So soll er z. B. mit allem Essen und Trinken, der geschlechtlichen Beiwohnung, Schlafen und Wachen, Bewegung und Ruhe nur die Gesundheit des Körpers beabsichtigen, deren Zweck wiederum dies ist, dass die Seele ihre Werkzeuge gesund und wohlbehalten finde, um sich der Erwerbung von Kenntnissen frei hingeben und sich die moralischen und intellectuellen Tugenden aneignen zu können, — alles zu dem Ende, dass der Mensch jenes Ziel erreiche.

Dieser Regel zufolge wird er dann nicht blos dem Vergnügen nachstreben, so dass er in Betreff der Speisen und Getränke und ebenso der übrigen Lebensweise nur das auswählen sollte, was am angenehmsten ist, sondern er wird vielmehr das Nützlichste aufsuchen; ob dies zufälligerweise angenehm oder unangenehm ist, wird ihm gleichgültig sein. Oder er wird auch das Angenehme aus medicinischen Rücksichten aufsuchen, so z. B. wenn er, an geschwächtem Appetit leidend, diesen durch leckere, wohlschmeckende und süsse Speissen zu erregen sucht; ebenso wird er, wenn ihn eine melancholische Stimmung überfällt, diese durch das Anhören von Gesängen und verschiedenartigen Musikstücken,

ואלנזה פי אלבסאתין ואלמבאני אלחסאן ומג̇אלסה̈ אלצור
אלחסנה̈ ונחו הד̇א ממא יבסט̣ אלנפס ויזיל וסוסה̈ אלסודא
ענהא ויכון אלקצד בד̇לך כלה ליצח ג̇סמה וג̇איה̈ צחה̈
ג̇סמה אן יעלם וכד̇לך אד̇א תחרך ותצרף פי אקתני אלמאל
יכון ג̇איתה פי ג̇מעה אן יצרפה פי אלפצ̇איל ואן יג̇דה לקואם
ג̇סמה ואסתמראר וג̇ודה חתי ידרך ויעלם מן אללה מא ימכן
עלמה, פעלי הד̇א אלקיאס יכון לצנאעה̈ אלטב מדכ̇ל כביר
ג̇דא פי אלפצ̇איל ופי אלעלם באללה ופי ניל אלסעאדה̈
אלחקיקיה̈ ויכון תעלמהא וטלבהא עבאדה̈ מן אכבר
אלעבאדאת וליס תכון חיניד̇ מת̇ל אלחיאכה̈ ואלנג̇ארה̈ לאן
בהא נקדר אפעאלנא ותציר אפעאלנא אפעאל אנסאניה̈ מודיה̈
נחו אלפצ̇איל ואלחקאיק לאן אלשכ̇ץ אד̇א תקדם ואכל
טעאמא לד̇יד̇ ענד אלחנך טייב אלראיחה̈ שהי והו מצ̇ר מודי
וקד רבמא כאן סבב למרצ̇ה̈ כ̇טרה̈ או ללהלאך מרה̈ ואחדה̈
פהד̇א ואלבהאים סוי וליס הד̇א פעל אלאנסאן מן חית̇ הו
אנסאן ואנמא הו פעל אלאנסאן מן חית̇ הו חיואן נמשל
כבהמות נדמו ואנמא יכון פעל אנסאני אד̇א תנאול אלאנפע
פקט וקד יתרך אלאלד̇ ויאכל אלאכרה בחסב טלב אלאנפע
והד̇א פעל בחסב אלראי ובד̇א ינפצל אלאנסאן פי אפעאלה
ממא סואה וכד̇לך אד̇א נכח מתי אשתהי מן ג̇יר אן יראעי
אלצ̇רר ואלנפע פאן הד̇א אלפעל לה מן חית̇ הו חיואן לא
מן חית̇ הו אנסאן. וקד יכון תדבירה כלה בחסב אלאנפע
כמא ד̇כרנא לכן יג̇על ג̇איתה צחה̈ ג̇סמה וסלאמתה מן
אלאמראץ̇ פקט וליס הד̇א פאצ̇ל לאן כמא את̇ר הד̇א לד̇ה̈
אלצחה̈ את̇ר ד̇לך אלאכ̇ר לד̇ה̈ אלאכל או לד̇ה̈ אלנכאח וכלהם
לא ג̇איה̈ חקיקיה̈ לאפעאלהם ואנמא אלצואב אן יג̇על ג̇איה̈

durch das Lustwandeln in Gärten und schönen Gebäuden, das Verweilen bei schönen Bildern und Aehnliches dieser Art, was die Seele erheitert und die melancholischen Gedanken von ihr verscheucht, zu beseitigen suchen. Bei allem diesen soll nun sein Zweck einzig der sein, seinen Körper gesund zu erhalten, und die Gesundheit des Körpers wiederum nur die Erlangung von Kenntnissen zum Zwecke haben. Desgleichen soll er auch, wenn er mit reger und angestrengter Thätigkeit sich Vermögen erwirbt, bei dessen Ansammlung hauptsächlich den Zweck vor Augen haben, es im Dienste der Tugenden zu verwenden und zur Erhaltung seines Körpers und Verlängerung seines Daseins in Bereitschaft zu haben, um als höchstes Ziel Gott zu erkennen, so weit er erkannt werden kann. Aus diesem Gesichtspunkte betrachtet leistet die Heilkunde zur Aneignung der Tugenden und der Gotteserkenntniss, sowie zur Erlangung der wahren Glückseligkeit sehr grosse Dienste, und die Erlernung und das Studium derselben ist eine der vorzüglichsten gottesdienstlichen Thätigkeiten, sie selbst dann aber auch nicht der Weber- oder Zimmermannskunst gleichzustellen, weil sie es ist, durch die wir unsere Handlungen abmessen, und diese menschliche, zur Erlangung von Tugenden und wahrhaften Erkenntnissen führende Handlungen werden. Denn wenn Jemand voreilig eine dem Gaumen behagende, angenehm duftende, leckere Speise geniesst, die aber ungesund und schädlich ist, ja vielleicht sogar eine gefährliche Krankheit oder plötzlichen Tod verursacht, so ist er den vernunftlosen Thieren gleich und seine Handlungsweise nicht die eines Menschen insofern er Mensch, sondern nur insofern er ein animalisches Wesen ist, „dem Vieh, dem stummen, gleich.“ [27]) Menschlich handelt er nur dann, wenn er blos das Zuträglichste zu sich nimmt, ja bisweilen, in Gemässheit dieses Strebens nach dem Zuträglichsten, das Angenehmste bei Seite lässt und das Unangenehmste einnimmt. Dies heisst nach vernünftigem Ermessen handeln, und hierdurch unterscheidet sich der Mensch in dem was er thut von andern Wesen. Desgleichen, wenn er den Geschlechtstrieb befriedigt wann immer es ihm gelüstet, ohne auf Schaden und Nutzen Rücksicht zu nehmen, so handelt er dergestalt als thierisches Wesen, nicht aber als Mensch. Es kann aber auch wohl seine ganze Lebensweise, wie wir gesagt haben, nach dem Massstabe des Zuträglichsten eingerichtet sein, er jedoch dabei lediglich die Gesundheit des Körpers und dessen Sicherstellung vor Krankheiten als Zweck vor Augen haben: ein solcher Mensch ist nicht tugendhaft. Denn sowie Dieser die Annehmlichkeit der Gesundheit, so zieht jener Andere das Vergnügen des Essens oder der Befriedigung des Geschfechtstriebes allem Anderen vor, aber die Handlungen keines von ihnen beiden sind auf einen richtigen Zweck gerich-

ג̇מיע תצרפאתה צחה̈ גסמה ואסתמראר וג̇ודה עלי אלסלאמה̈
חתי תבקי אלאת קוי אלנפס אלתי הי אעצ̇א אלבדן סאלמה̈
פתתצרף נפסה דון עאיק פי אלפצ̇איל אלכ̇לקיה̈ ואלנטקיה̈
וכד̇לך כלמא יתעלמה מן אלעלום ואלמעארף מא כאן מנהא
טריק לתלך אלגאיה̈ פלא כלאם פיה ומא לא פאידה̈ לה פי
תלך אלגאיה̈ מת̇ל מסאיל אלג̇בר ואלמקאבלה̈ וכתאב
אלמכ̇רוטאת ואלחיל ואלאכ̇תאר מן מסאיל אלהנדסה̈ וג̇ר
אלאת̇קאל וכת̇יר מת̇ל הד̇א פיכון אלקצד בה תשחיד אלד̇הן
וריאצ̇ה̈ אלקוה̈ אלנאטקה̈ בטריק אלברהאן חתי תחצל ללאנסאן
מלכה̈ מערפה̈ אלקיאס אלברהאני מן גירה פיכון לה ד̇לך טריק
יצ̇ל בה אלי עלם חקיקה̈ וג̇ודה תעאלי וכד̇לך אקאויל אלאנסאן
כלהא לא יחתאג̇ יתכלם אלא פימא יג̇לב לנפסה בה מנפעה̈
או ידפע אדיה̈ ען נפסה או ען גסמה או פי עלם או פי פצ̇ילה̈
או פי מדח פצ̇ילה̈ או פאצ̇ל או פי ד̇ם רד̇ילה̈ או רד̇ל לאן שתם
ד̇וי אלנקאיץ̇ ותקביח את̇ארהם אן כאן אלגרץ̇ בה אנקאצהם
ענד אלנאס חתי יתעט̇וא מנהם ולא יפעלוא אפעאלהם פד̇לך
לאזם והי פצ̇ילה̈ אלא תרי קולה תעלי כמעשה ארץ מצרים
וג׳ וכמעשה ארץ כנען וג׳ ווצף אלסדומיין וכל מא גא פי
אלמקרא מן ד̇ם אשכ̇אץ̇ ד̇וי אלנקאיץ̇ ותקביח את̇ארהם ומדח
אלאכ̇יאר ותעט̇ימהם אנמא אלגרץ̇ בה מא ד̇כרת לך חתי
יתבעוא אלנאס טריקה̈ האולי ויג̇תנבוא טריקה̈ אולאיך, פאד̇א
ג̇על אלאנסאן גרצ̇ה מן הד̇א אלמעני יתעטל מן אפעאלה וינקץ̇
מן אקואלה כת̇יר גדא לאן מן יתעמד הד̇א אלגרץ̇ ליס יתחרך
לינקש אלחיטאן באלד̇הב או ליעמל צניפה̈ ד̇הב פי ת̇וב אללהם
אלא אן כאן ד̇לך יקצד פיה בסט נפסה לתצח ויטרד ענהא

tet. Nur das ist das Rechte, dass der Mensch alle Theile seiner Thätigkeit auf die Erhaltung der Gesundheit seines Körpers und die Fortdauer seines Daseins in ungestörtem Wohlsein zu dem Endzweck richtet, dass die Werkzeuge der Seelenkräfte, d. h. die Glieder des Körpers, unversehrt und wohl erhalten bleiben und so seine Seele ohne Hinderniss an Erwerbung der moralischen und intellectuellen Tugenden arbeiten könne. Ebenso verhält es sich mit allen Wissenschaften und Kenntnissen, welche er sich anzueignen sucht. Diejenigen von ihnen, welche geradezu nach diesem Ziele hinführen, kommen natürlich gar nicht in Frage; was aber diejenigen betrifft, welche zúr Erreichung jenes Zieles nicht (unmittelbar) förderlich sind, wie z. B. die Sätze der Algebra und des Buches (des Apollonius) von den Kegelschnitten, die technischen Kunstgriffe, das weiter getriebene Studium der Geometrie und der Mechanik und vieles Aehnliche, so bezweckt man damit vermittelst strenger Beweisführung den Geist zu schärfen und das rationelle Vermögen zu üben, damit der Mensch die habituelle Fertigkeit erlange, die streng demonstrative Schlussweise von andern zu unterscheiden, und dies für ihn ein Mittel werde, zur Erkenntniss von der Wahrheit des Daseins Gottes zu gelangen. — Ebenso verhält es sich mit allen Reden des Menschen: er braucht nur über Dinge zu sprechen, aus welchen er für seine Seele irgend einen Nutzen ziehen oder von ihr oder seinem Körper irgend etwas Schädliches abwenden kann, oder über eine Erkenntniss, oder eine Tugend, oder zum Lobe einer Tugend oder eines Tugendhaften, oder zum Tadel eines Lasters oder eines Lasterhaften. Denn die mit Fehlern Behafteten zu schmähen und ihre Werke als schlecht darzustellen, wenn dies nur zu dem Zwecke geschieht, sie in der Meinung anderer Menschen herabzusetzen, damit diese sich vor ihnen warnen lassen und nicht handeln wie sie, ist nothwendig und tugendhaft. Siehst du nicht, wie Gott sagt: „Thut nicht nach der Handlungsweise des Landes Aegypten und nach der Handlungsweise des Landes Canaan“ u. s. w. (Lev. 18, 3). Auch die Schilderung der Sodomiter sowie alle in der heiligen Schrift vorkommenden Stellen, wo die mit Fehlern Behafteten getadelt und ihre Werke als schlecht dargestellt, dagegen die Guten gelobt und gepriesen werden, haben nur den angegebenen Zweck, dass die Menschen dem Wege dieser folgen und den Jener vermeiden sollen. Wenn sich nun der Mensch ein solches Ziel setzt, so werden sehr viele seiner gewöhnlichen Handlungen unterbleiben und sehr viele seiner gewöhnlichen Reden wegfallen. Denn wer nach diesem Ziele strebt, wird sich nicht die Mühe geben, die Wände mit Gold bemalen oder eine goldene Borte an ein Kleid setzen zu lassen; er müsste denn etwa dabei die Absicht haben, seine Seele aufzuheitern, um sie wieder gesund zu machen und ihre Krankheit

מרצ֗הא חתי תכון סקילה֗ צאפיה֗ לקבול אלעלום נחו קולהם
דירה נאה ואשה נאה ומטה מוצעת לתלמידי חכמים לאן
אלנפס תכל ויתבלד אלכ֗אטר באלדואם עלי אלנט֗ר פי אלאמור
אלצעבה֗ כמא יעיא אלג֗סם בתנאול אלאשגאל אלשאקה֗ חתי
יסתקר ויסכן והיניד֗ ירג֗ע לאעתדאלה כד֗לך תחתאג֗ אלנפס איצ֗א
תהדי ותשגל פי ראחה֗ חואס מת֗ל אלנט֗ר ללנקושאת ואלאמור
אלמסתחסנה֗ חתי ירתפע ענהא אלכלל כמא יקולון כי חלשי
רבנן מגרסא (הוו אמרי מילתא דבדיחותא) פיושך אן עלי הד֗א
אלוג֗ה לא תכון הד֗ה שרור ולא אפעאל עבת֗ אעני אלחרכה֗
ללנקוש ואלתזאויק פי אלמבאני ואלאואני ואלת֗יאב. ואעלם
אן הד֗ה אלמרתבה֗ הי מרתבה֗ עאליה֗ ג֗דא ועזיזה֗ ומא ידרכהא
אלא קליל ובעד ריאצ֗ה֗ עט֗ימה֗ ג֗דא פאד֗א אתפק וג֗וד אנסאן
הד֗ה חאלה לא אקול אנה דון אלאנביא אעני אן יצ֗רף קוי נפסה
כלהא ויג֗על גאיתהא אללה תעאלי פקט ולא יפעל פעלא כביר
ולא צגיר ולא ילפט֗ בלפט֗ה֗ אלא וד֗לך אלפעל או תלך אללפט֗ה֗
תודי אלי פצ֗ילה֗ או אלי מא יודי אלי פצ֗ילה֗ והו יפכר ויֿרוי
פי כל פעל וחרכה֗ וירי הל יודי אלי תלך אלגאיה֗ או לא יודי
והיניד֗ יפעלה והד֗א הו אלד֗י טלב מנא תעלי אן נעתמדה פי
קולה ואהבת את יי אלהיך בכל לבבך ובכל נפשך ובכל
מאודך יעני בג֗מיע אג֗זא נפסך אן תג֗על גאיה֗ כל ג֗ז מנהא
גאיה֗ ואחדה֗ והי לאהבה את יי אלהיך וקד חץ֗ אלאנביא
עליהם אלסלאם עלי הד֗א אלגרץ֗ איצ֗א וקאל בכל דרכיך דעהו
וג֗ ושרחוא אלחכמים וקאלוא ואפילו בדבר עבירה יעני אן
תג֗על לד֗לך אלפעל גאיה֗ נחו אלחק ואן כאן פיה תעדי מן
ג֗הה֗ מן אלג֗האת, וקד אג֗מלוא אלחכמים עליהם אלסלאם

von ihr zu verbannen, damit sie spiegelblank und hell werde, Erkenntnisse in sich aufzunehmen, wie die Weisen sagen: „Eine schöne Wohnung, eine schöne Frau und ein wohl zugerichtetes Bett ziemen dem Gelehrten." Denn durch anhaltende Betrachtung schwerer Dinge wird die Seele abgespannt und der Geist abgestumpft. Gleichwie der Körper durch Verrichtung beschwerlicher Arbeiten erschlafft, und erst wenn er ruht und rastet, wieder in die rechte Verfassung kommt, so ist es auch ein Bedürfniss der Seele, auszuruhen und sich durch Ergötzung der Sinne beschäftigen zu lassen, z. B. durch Beschauung von Gemälden und anderen schönen Dingen, damit die Abspannung von ihr weiche; wie auch die Weisen sagen: „Wenn die Gelehrten durch Studiren matt geworden waren, so redeten sie irgend etwas Lustiges."*) Auf diesem Standpunkte tritt dann auch leicht der Fall ein, dass jene Bemühungen, — ich meine die, welche man auf die Ausschmückung von Gebäuden, Gefässen und Kleidern mit Malereien und farbigen Verzierungen wendet, — weder als schlechte noch als zwecklose Handlungen anzusehen sind. Wisse aber, dass das eine sehr hohe und schwer zu ersteigende Stufe ist, die nur Wenige und zwar erst nach sehr grosser Uebung erreichen. Giebt es jedoch vielleicht einen Menschen, bei dem dies wirklich der Fall ist, so möchte ich ihn nicht tiefer stellen, als die Propheten; ich meine, dass er alle seine Seelenkräfte allein auf Gott den Allerhöchsten als ihr Endziel richtet und weder irgend etwas thut, sei es gross oder klein, noch irgend etwas spricht, was nicht entweder unmittelbar oder mittelbar zu einer Tugend hinführt, indem er Alles, was er thut und treibt, bedenkt und überlegt, und darauf sieht, ob es zu jenem Endziele führt, oder nicht, und dann erst (wenn er das Erstere gefunden) es thut. Und dies ist es, wonach wir streben sollen, laut der Forderung Gottes in den Worten: „Du sollst lieben den Ewigen, deinen Gott, mit deinem ganzen Herzen, mit deiner ganzer Seele und deinem ganzen Vermögen" (Deut. 6, 5), d. i. mit allen Theilen deiner Seele, so dass du einem jeden Theile derselben Ein Endziel vorsteckst: den Einigen, deinen Gott, zu lieben. Auch die Propheten — Heil über sie! — treiben uns an, nach diesem Ziele zu streben. Es heisst: „Auf allen deinen Wegen merke auf Ihn" (Spr. 3, 6), wozu die Weisen erklärungsweise sagen: „sogar bei einer Gesetzesübertretung", d. i. du sollst der betreffenden Handlung, wenn auch in irgend einer Hinsicht eine Uebertretung damit verbunden ist, wenigstens einen auf Gott gerichteten Endzweck geben. Es haben aber die Weisen — Heil über sie! — diesen ganzen Gedanken

*) Vergl. Sabbath 30.

הדֿא אלמעני כלה באוגז מא יכון מן אללפט ואחאטוא באלמעני אחאטה̇ כאמלה̇ גֿדא גֿדא חתי אנך אדֿא אעתברת וגֿאזה̇ תלך אלאלפאט כיף עברת ען הדֿא אלמעני אלכביר אלעט̇ים בגֿמלתה אלדֿי קד ולפת פיה דואוין ולם תסתועבה עלמת אנה קיל בקוה̇ אלאהיה̇ בלא שך והו קולהם פי וצאיאהם פי הדֿה אלמסכתא וכל מעשיך יהיו לשם שמים, והדֿא הו אלמעני אלדֿי בינאה פי הדֿא אלפצל והדֿא קדר מא ראינא אנה ינבגי אן יד̇כר הנא בחסב הדֿה אלמקדמאת.

אלפצל אלסאדס

פי אלפרק בין אלפאצֿל ואלצֿאבט לנפסה.

קאלוא אלפלאספה̇ אן אלצֿאבט לנפסה ואן כאן יפעל אלאפעאל אלפאצֿלה̇ פאנה יפעל אלכֿיראת והו יהוי אפעאל אלשרור ויתשוקהא ויגֿאדֿב הואה ויכֿאלף בפעלה מא תנהצֿה אליה קותה ושהותה והיאה̇ נפסה ויפעל אלכֿיראת והו מתאדֿ בפעלהא אמא אלפאצֿל פהו יתבע בפעלה מא תנהצֿה אליה שהותה והיאתה ויפעל אלכֿיראת והו יהואהא וישתאקהא, ובאגֿמאע מן אלפלאספה̇ אן אלפאצֿל אפצֿל ואכמל מן אלצֿאבט לנפסה לכנהם קאלוא קד יקום אלצֿאבט לנפסה מקאם אלפאצֿל פי כתֿיר מן אלאמור והו אנקץ מרתבה̇ צֿרורה̇ לכונה ישתהי פעל אלשר ואן כאן לא יפעלה לכן שוקה לה הי היאה̇ סו פי אלנפס ולקד קאל שלמה מתֿל הדֿא קאל נפש רשע אותה רע וקאל פי סרור אלפאצֿל בעמל אלכֿיראת ותאלם אלדֿי ליס בֿפאצֿל בפעלהא הדֿא אלקול שמחה לצדיק עשות משפט ומחתה לפועלי און פהדֿא מא יבדוא מן כלאם אלשרע

in so kurze summarische Worte als nur möglich, und dabei doch in so höchst vollkommener Weise zusammengefasst, dass, wenn man betrachtet, wie die Kürze dieser Worte einen so grossen, gewaltigen Gedanken, über welchen, ohne ihn zu erschöpfen, ganze Werke verfasst worden sind, vollständig ausdrückt, man erkennt, dass dieser Ausspruch ohne Zweifel durch göttliche Kraft gethan worden ist. Es ist dies nämlich der unter ihren Vorschriften in diesem Tractate (Pirke Aboth) vorkommende Ausspruch: „Alle deine Handlungen seien um Gottes willen.“ Und dies ist der Gedanke, den wir in diesem Abschnitte entwickelt haben. — So viel baben wir hier, nach dem Masse dieser Einleitungen*), zu sagen für nöthig erachtet..

Sechstes Capitel.

Vom Unterschiede zwischen dem Tugendhaften und dem Enthaltsamen.

Die Philosophen sagen, der Enthaltsame, wenn er auch tugendhafte Handlungen ausübe, thue das Gute doch nur indem er zugleich nach bösen Handlungen Lust und Verlangen trage, gegen diese seine Lust aber ankämpfe, dem, wozu ihm seine Kraft, Begierde und Seelendisposition antreibt, entgegenhandle und das Gute ausübe, während er sich durch dessen Ausübung belästigt fühle. Der Tugendhafte hingegen folge in seinem Thun dem, wozu ihn seine Begierde und Seelendisposition antreibt, und übe das Gute aus indem er selbst Lust und Verlangen darnach trage. Uebereinstimmend ferner wird von den Philosophen angenommen, der Tugendhafte sei vorzüglicher und vollkommener als der Enthaltsame; jedoch, sagen sie, kann der Enthaltsame in vielen Stücken dasselbe leisten wie der Tugendhafte, obwohl er im Range nothwendig unter ihm steht, weil er Begierde nach Ausübung des Bösen fühlt, und ob er es auch nicht ausübt, so ist doch sein Verlangen danach eine schlechte Disposition der Seele. Und dem Aehnliches sagt auch schon Salomo, indem er spricht: „Eines Bösen Seele verlangt nach Schlechtem“ (Spr. 21, 10). Ferner über die Freude des Tugendhaften an der Ausübung des Guten und das Missbehagen des Untugendhaften bei derselben thut er folgenden Ausspruch: „Eine Freude ist es den Frommen, das Rechte zu üben, aber ein Schrecken den Uebelthätern“ (Das. 21, 15). Dieses sind die klar vorliegenden, mit dem von den Philosophen

*) Zu einigen Tractaten der Mischnah, die gegenwärtige zu den Pirke Aboth.

אלמואפק למא ד̇כרה אלפלאספה, פלמא בחת̇נא ען כלאם
אלחכמים פי הד̇א אלגרץ̇ וג̇דנא להם אן אלד̇י יהוי אלמעאצי
וישתאקהא אפצ̇ל ואכמל מן אלד̇י לא יהואהא ולא יתאלם
בתרכהא חתי קאלוא אן כיף מא כאן אלשכ̇ץ̇ אפצ̇ל ואכמל
כאן שוקה ללמעאצי ותאלמה בתרכהא אשד וג̇אבוא פי ד̇לך
חכאיאת וקאלוא כל הגדול מחבירו יצרו גדול ממנו מא כפי
הד̇א אלא אנהם קאלוא אן אג̇ר אלצ̇אבט לנפסה עט̇ים עלי
קדר תאלמה בצ̇בט נפסה וקאלוא לפום צערא אגרא ואעט̇ם
מן ד̇לך אנהם אמרוא אן יכון אלאנסאן צ̇אבט נפסה ונהוא אן
יקול אני בטביעתי לא אשתהי הד̇ה אלמעציה ולו לם תחרמהא
אלשריעה̈ והו קולהם אמר רבן שמעון בן גמליאל לא יאמר
אדם אי אפשי לאכל בשר בחלב אי אפשי ללבוש שעטנז אי
אפשי לבוא על הערוה אלא אפשי ומה אעשה ואבי שבשמים
גזר עלי, פעלי פהם ט̇אהר אלכלאמין בבאדי אלכ̇אטר פאן
אלקולין מתנאקצ̇ין וליס אלאמר כד̇לך בל כלאהמא חק ולא
כ̇לאף בינהמא אצלא וד̇לך אן אלשרור אלתי הי ענד אלפלאספה̈
שרור והי אלתי קאלוא אן אלד̇י לא יהואהא אפצ̇ל מן אלד̇י
יהואהא ויצ̇בט נפסה ענהא הי אלאמור אלמשהורה̈ ענד
אלנאס אג̇מע אנהא שרור מת̇ל סף̇ך אלדמא ואלסרקה̈ ואלג̇צב
ואלג̇בן ואלאד̇יה̈ למן לא יאד̇י ומג̇אזאה̈ אלמחסן באלאסאה̈
ואהאנה̈ אלואלדין ונחו הד̇ה והי אלשראיע אלתי יקולון ענהא
אלחכמים עליהם אלסלאם דברים שאלמלי לא נכתבו ראויים

Gesagten übereinstimmenden Aussprüche des göttlichen Gesetzes. Als wir aber die Aussprüche unserer Weisen über diesen Gegenstand untersuchten, fanden wir dass sie sagen, derjenige, welcher nach gesetzwidrigen Handlungen Lust und Verlangen trägt, (sie aber doch unterlässt,) sei vorzüglicher und vollkommener als der, welcher keine Lust dazu hat und bei deren Unterlassung kein Missbehagen empfindet; ja sie sagen sogar, je vorzüglicher und vollkommener Jemand sei, desto stärker sei sein Verlangen nach gesetzwidrigen Handlungen und sein Missbehagen bei der Unterlassung derselben. Hierüber bringen sie auch Erzählungen bei; sie sagen ferner: „Bei Jedem, der grösser ist als sein Nächster (ein Anderer), ist auch die Begierde grösser als bei diesem.“ Doch nicht genug damit: sie lehren sogar, der Lohn des Enthaltsamen sei so gross als das Missbehagen, welches ihm seine Enthaltsamkeit verursacht, indem sie sagen: „Nach Massgabe des Schmerzes ist der Lohn.“ *) Ja, was noch stärker ist als dies: sie gebieten, der Mensch solle Enthaltsamkeit üben, verbieten ihm aber zu sagen, er habe von Natur keine Begierde, die und die gesetzwidrige Handlung zu begehen, auch wenn das Gesetz sie nicht verböte. Es heisst nämlich bei ihnen: „R. Simeon b. Gamliel sagt: der Mensch spreche nicht: ich möchte nicht Fleisch mit Milch zusammen essen, nicht Zeug von zweierlei Gewebe (aus Wolle und Leinen) anlegen, ich möchte nicht den gesetzlich verbotenen geschlechtlichen Umgang pflegen, sondern: ich möchte es wohl, aber was kann ich thun, da mein Vater im Himmel es mir untersagt hat.**) — Fasst man beim ersten Blicke nur den auf der Oberfläche liegenden Sinn der beiden Classen von Aussprüchen***) auf, so widersprechen sie einander. Aber dem ist nicht so; sie sind vielmehr beide wahr und widersprechen einander durchaus nicht. Das Böse nämlich, was bei den Philosophen so heisst und wovon sie sagen dass derjenige, welcher keine Lust dazu hat, vorzüglicher sei als der, welcher Lust dazu hat, sich aber dessen enthält, das sind die Dinge, welche bei den Menschen insgesammt als böse bekannt sind, wie Blutvergiessen, Diebstahl, Raub, Betrug, Jemandem Schaden zufügen, der nichts Böses thut, dem Wohlthäter mit Bösem vergelten, unwürdige Behandlung der Eltern u. dgl. Dies sind die Gesetze, von denen die Weisen — Heil über sie! — sagen: wenn sie nicht bereits vorgeschrieben wären, so würde es sich gebühren, dass man sie

---

*) Pirke Aboth 5, Schluss.

**) Midr. R. 1.

***) Nämlich die der Philosophen und die der Rabbinen.

היו לכתבן ויסמונהא בעין עלמאנא אלמתאברין אלדין מרצוא
מרין אלמתכלמין אלשראיע אלעקליה ולא שך אן אלנפס אלתי
תהוי שיא מנהא ותשתאקה אנהא נפס נאקצה ואן אלנפס
אלפאצלה לא תשתהי מן הדה אלשרור שיא אצלא ולא
תתאלם באלתמנע מנהא, אמא אלאשיא אלתי קאלוא
אלחכמים אן אלצאבט לנפסה ענהא אפצל וגזאה אעטם פהי
אלשראיע אלסמעיה והדא צחיח לאנה לולא אלשרע מא
באנת שרור בוגה מן אלוגוה ולהדא קאלוא אן יחתאג אלאנסאן
יבקי נפסה עלי חבהא ולא יגעל מאנעה מנהא גיר אלשרע.
ואעתבר חכמתהם עליהם אלסלאם ובמא מתלוא לאנה לם
יקל לא יאמר אדם אי אפשי להרוג את הנפש אי אפשי
לגנוב אי אפשי לכזב אלא אפשי ומה אעשה וכל ואנמא גא
באמור סמעיה כלהא בשר בחלב ולבישת שעטנז ועריות והדה
אלשראיע ונחוהא הי אלתי יסמיהא אללה חקותי קאלוא חוקים
שחקקתי לך ואין לך רשות להרהר בהם ואומות העולם משיבין
עליהן והשטן מקטרג עליהן כגון פרה אדומה ושעיר המשתלה
וכו׳ ותלך אלתי סמוהא אלמתאברין עקליה תתסמי מצוות
עלי מא בינוא אלחכמים, פקד תבין מן גמיע מא קלנאה אי
אלמעאצי יכון אלדי לא ישתאקהא אפצל מן אלדי ישתאקהא
ויצבט נפסה ענהא ואיהא יכון אלאמר פיהא באלעכס והדה
נבתה גריבה ותופיק עגיב בין אלקולין ונין אלקולין ידל עלי
צחה מא בינאה וקד כמל גרין הדא אלפצל.

vorschriebe.*) Einige unserer neueren Gelehrten, welche an der Krankheit der Mutakallims leiden, nennen sie Vernunftgesetze. Es ist nun kein Zweifel, dass die Seele, welche nach einem dieser Dinge Lust und Verlangen trägt, eine unvollkommene ist und dass eine tugendhafte Seele durchaus nach keinem dieser bösen Dinge Verlangen trägt, auch darüber, dass sie sich deren enthält, kein Missbehagen empfindet. Die Dinge hingegen, von denen die Weisen sagen dass derjenige, welcher sie sich versagt, vorzüglicher und sein Lohn grösser sei, sind die in den positiven (Offenbarungs-) Gesetzen verbotenen. Und das ist ganz richtig; denn wäre das göttliche Gesetz nicht, so würden sie auch in keiner Weise böse sein. Und deswegen sagen die Weisen, es sei nöthig, dass der Mensch die natürliche Neigung zu diesen Dingen in seiner Seele erhalte und sich durch nichts Anderes davon abhalten lasse, als durch das Gesetz. Betrachte nun die Weisheit jener Männer — Heil über sie! — und was sie als Beispiel aufstellen! Denn er (R. Simeon b. Gamliel) sagt nicht: „der Mensch spreche nicht: ich möchte nicht morden, nicht stehlen, nicht lügen, sondern: ich möchte es wohl, aber was kann ich thun“ u. s. w., sondern er führt Dinge an, die sämmtlich positiver Art sind, wie der Genuss von Fleisch mit Milch zusammen, das Anlegen eines Zeuges von zweierlei Gewebe und den verbotenen geschlechtlichen Umgang. Diese und ähnliche Gesetze sind solche, welche Gott „meine Satzungen“ nennt, „Satzungen,“ wie unsere Weisen sagen, „welche ich für dich beschlossen und über welche zu grübeln dir nicht gestattet ist, gegen welche die Völker der Welt Einwendungen erheben und welche der Satan anklagt,**) als da sind: die rothe Kuh, der Sündenbock u. s. w.“ Diejenigen aber, welche die Spätern Vernunftgesetze nennen, heissen nach der Erklärung unserer Weisen „Gebote“. — Aus allem dem, was wir gesagt haben, erhellt klar, von welchen gesetzwidrigen Handlungen es gilt, dass derjenige, welcher kein Verlangen nach ihnen trägt, vorzüglicher ist als der, welcher zwar Verlangen danach trägt, aber sich deren enthält, und hinsichtlich welcher das Gegentheil stattfindet. Es ist dies eine ungewöhnlich feine Distinction und zugleich eine absonderliche Vereinbarung der beiden Classen von Aussprüchen, wobei schon der Wortlaut derselben für die Richtigkeit unserer Erklärung spricht. Hiermit ist der Gegenstand dieses Capitels zum Abschluss gebracht.

---

*) Joma 56; der Wortlaut ist dort: שאילו לא נכתבו ראוים הם להיכתב, wobei zu bemerken, dass daselbst auch “גילוי עריות„ genannt wird, was M. auffallenderweise zu der andern Klasse von Gesetzen zählt.

**) Joma daselbst.

אלפצל אלסאבע

פי אלחגב ומענאהא.

כתיר מא יוגד פי אלמדרשות ואלהגדות ומנה פי אלתלמוד
אן מן אלאנביא מן ירי אללה מן כלף חגב כתירה ומנהם
מן יראה מן כלף חגב קלילה עלי קדר קרבהם מן אללה ועלו
מנזלתהם פי אלנבוה חתי קאלוא אן משה רבנו ראי אללה
מן כלף חגאב ואחד סקיל אעני שפאף והו קולהם הסתכל
באספקלריא המאירה עינים ואספקלריא אסם אלמראה אלמעמולה
מן גסם שפאף כאלבלור ואלזגאג כמא נבין פי אכר כלים
ואלקצד בהדא אלמעני מא אקול לך ודלך אנא קד בינא פי
אלפצל אלתאני אן אלפצאיל מנהא נטקיה ומנהא כלקיה
וכדלך אלרדאיל מנהא רדאיל נטקיה כאלגהל ואלבלאדה ובעד
אלדהן ואלפהם ומנהא כלקיה כאלשרה ואלכבר ואלהרג
ואלגצב ואלקחה וחב אלמאל ומא אשבההא והי כתירה גדא
וקד דכרנא אלקאנון פי מערפתהא פי אלפצל אלראבע, והדה
אלרדאיל בגמלתהא הי אלחגאבאת אלפאצלה בין אלאנסאן
ובין אללה תעלי קאל אלנבי מבין דלך כי אם עונותיכם היו
מבדילים ביניכם לבין אלהיכם יקול אן דנובנא והי הדה
אלשרור כמא דכרנא הי אלחגב אלפאצלה ביננא ובינה תעאלי
ואעלם אן כל נבי לא יתנבא אלא בעד אן תחצל לה אלפצאיל
אלנטקיה כלהא ואכתר אלפצאיל אלכלקיה ואוכדהא והו קולהם
אין הנבואה שורה אלא על חכם גבור ועשיר אמא חכם פהו
יעם אלפצאיל אלנטקיה בלא שך ועשיר הי מן אלפצאיל
אלכלקיה אעני אלקנאעה לאנהם יסמון אלקנוע עשיר והו
קולהם פי חד אלעשיר אי זה הוא עשיר השמח בחלקו יעני
אנה יקנע במא אוגדה אלזמאן ולא יתאלם במא לם יוגדה

Siebentes Capitel.

Von den Scheidewänden und deren Bedeutung.

Man findet häufig in den Midraschim und Agadot, bisweilen auch im Talmud, dass einige Propheten Gott nur hinter vielen, andere dagegen hinter wenigen Scheidewänden schauten, nach Massgabe ihres Näheverhältnisses zu Gott und der Höhe ihres Prophetenranges. Sie (die Rabbinen) sagen sogar, unser Lehrer Mose habe Gott hinter einer einzigen klaren d. i. durchsichtigen Scheidewand geschaut. Es heisst bei ihnen nämlich: „Er schaute durch ein die Augen erleuchtendes Speculare“ *). Speculare aber ist der Name eines aus einem durchsichtigen Körper, wie Krystall und Glas, verfertigten Spiegels, wie wir zu Ende des Tractats Kelim darthun werden. Mit diesem Satze ist das gemeint, was ich dir jetzt sagen will. Wir haben nämlich bereits im zweiten Abschnitte auseinandergesetzt, dass die Tugenden theils intellectuelle, theils moralische sind, und ebenso die Fehler theils intellectuelle, wie Unwissenheit, Stumpfsinn und Unthätigkeit der productiven und urtheilenden Geisteskraft, theils moralische, wie Genusssucht, Hochmuth, Jähzorn, Ingrimm, Unverschämtheit, Habsucht und ähnliche, deren es sehr viele giebt und zu deren methodischer Erkenntniss wir schon im vierten Capitel Anleitung gegeben haben. Diese Fehler in ihrer Gesammtheit nun sind die Scheidewände, welche den Menschen von Gott dem Allerhöchsten trennen. Dies lehrt der Prophet, indem er sagt: „Nur eure Sünden machten eine Trennung zwischen euch und eurem Gotte.“ (Jes. 59, 2.) Er meint, unsere Sünden — und das sind, wie gesagt, jene bösen Dinge — seien die Scheidewände, die uns von Gott trennen. Nun wisse aber, dass kein Prophet die Prophetengabe eher erhält, als bis ihm alle intellectuellen und die meisten und unerschütterlichsten moralischen Tugenden zu eigen geworden sind. Und so sagen auch unsere Alten: „Die Prophetie ruht nur auf einem Weisen, der tapfer und reich ist.“ **) „Weise“ begreift ohne Zweifel die intellectuellen Tugenden in sich; „reich“ bezeichnet eine moralische Tugend, ich meine die Genügsamkeit; denn den Genügsamen nennen sie reich, wie es zur Begriffsbestimmung des Reichen bei ihnen heisst: „Wer ist reich? Der sich seines Theiles freut,“ ***) d. h. der zufrieden ist mit dem, was ihm das Glück zuertheilt hat, und das nicht schmerzlich

*) Jebam. 49.
**) Sabbath 92; Nedarim 38.
***) Pirke Aboth IV, 1.

וכדלך גבור הי איצא מן אלפצאיל אלכֿלקיה אעני אנה ידבר קואה בחסב אלראי כמא בינא פי אלפצל אלכֿאמס והו קולהם אי זה הוא גבור הכובש את יצרו וליס מן שרוט אלנבי אן תכון ענדה אלפצאיל אלכֿלקיה בגמלתהא חתי לא תנקצה רדילה אצלא לאן שלמה נבי בשהאדה אלכתאב בגבעון נראה יי׳ אל שלמה כו׳ ווגדנא לה רדילה כֿלקיה והי אלשרה בביאן ודלך פי תכתיר אלנסא והדא מן אפעאל היאה אלשרה וקאל מבין הלא על אלה חטא שלמה כו׳ וכדלך דויד עליה אלסלאם נבי קאל לי דבר צור ישראל וג׳ ווגדנאה דא קסאוה ואן כאן צרפהא פי אלגוים ופי קתל אלכפאר וכאן רחים לישראל לכן בין פי דברי הימים אן אללה לם יאהלה לבניאן בית המקדש לכתרה מא קתל וקאל לה לא אתה תבנה בית לשמי כי דמים רבים שפכת ווגדנא לאליהו זכור לטוב כֿלק אלחרג׳ ואן כאן צרפה פי אלכפאר ועליהם כאן יחרג׳ לכן בינוא אלחכמים אן אללה רפעה וקאל לה לא יצלח באלנאס מן ענדה מן קנוי קדר מא ענדך אנה יהלכהם וכדלך וגדנא שמואל פזע מן שאול ויעקב גבן ען מלאקאה עשו פהדה אלאכֿלאק ונחוהא הי חגב אלאנביא עליהם אלסלאם פמן כאן לה מנהם כֿלקין או תלתה גיר מתוסטה כמא בינא פי אלפצל אלראבע קיל פיה אנה ירי אללה מן כֿלף חגאבין או תלתה, ולא תסתנכר כון נקצאן בעץ אלאכֿלאק יקצר בדרגה אלנבוה לאנא וגדנא

vermisst, was es ihm nicht zuertheilt. Und ebenso gehört „tapfer“ zu den moralischen Tugenden; ich meine, ein solcher giebt seinen Kräften ihre Richtung nach Massgabe vernünftigen Ermessens, wie wir im fünften Capitel dargethan haben. Und so sagen sie (die Weisen) auch: „Wer ist tapfer? Der seine Begierde bezwingt.“ *) Doch gehört es nicht zu den unerlässlichen Eigenschaften eines Propheten, dass er alle moralischen Tugenden besitze, so dass durchaus kein Fehler seiner Vollkommenheit Abbruch thäte. Denn bei Salomo, der doch nach dem Zeugnisse der Schrift ein Prophet war, indem es heisst: „Zu Gibeon erschien der Ewige dem Salomo“ u. s. w.**) finden wir einen moralischen Fehler, nämlich Genusssucht, was daraus erhellt, dass er sich viele Weiber nahm; dies aber ist eine der Handlungsweisen, welche aus der Seelendisposition der Genusssucht hervorgehen. Und so lautet ja auch das göttliche Wort: „Hat nicht darin Salomo gesündigt?“ ***) Ebenso war auch David — Heil über ihn! — ein Prophet, wie es heisst: „Zu mir hat geredet der Fels Israels“ †), und doch sehen wir, dass er grausam war; und wenn er die Grausamkeit auch nur gegen die Heiden und bei Vernichtung der Ungläubigen ausübte, gegen Israel hingegen barmherzig war, so wird doch in den Büchern der Chronik klar gesagt, dass Gott ihn nicht für würdig hielt, den Tempel zu bauen, weil er zu Viele getödtet habe, und zu ihm sprach: „Nicht du sollst meinem Namen ein Haus erbauen, denn du hast viel Blut vergossen.“ ††) Auch beim Propheten Elias — zum Guten sei seiner gedacht! — finden wir die Charaktereigenschaft des Jähzorns; und wiewohl er dieselbe nur gegen die Ungläubigen ausübte und nur gegen sie jähzornig war, so erklären doch unsere Weisen, dass Gott ihn aus der Welt genommen und zu ihm gesagt habe: „Wer so viel Eifer hat wie du, taugt nicht für die Menschen: er bringt sie um.“ So finden wir auch, dass Samuel vor Saul muthlos war und Jacob es feige vermied dem Esau zu begegnen. Diese und ähnliche Charaktereigenschaften also sind die Scheidewände der Propheten — Heil über sie! — Wer nun unter ihnen zwei oder drei solche, die rechte Mitte, wie wir im vierten Capitel auseinandergesetzt, nicht einhaltende Charaktereigenschaften hat, von dem wird gesagt, dass er Gott hinter zwei oder drei Scheidewänden schaue. Finde es aber nicht befremdend, dass die Fehlerhaftigkeit einiger Charaktereigenschaften dem Grade der

---

*) Pirke Aboth IV, 1.
**) 1. Könige 3, 5.
***) Nehem. 13, 26.
†) 2. Sam. 23, 3.
††) 1. Chr. 22, 8.

בעץׄ אלרדׄאיל אלכׄלקיהׄ ימנע אלנבוהׄ גמלהׄ ואחדהׄ כאלחרג
קאלוא כל הכועס אם נביא הוא נבואתו מסתלקת ממנו
ואסתדלוא באלישע אלדׄי עדם אלוחי למא חרג חתי אזאל
חרגה והו קולה ועתה קחו לי מנגן וגו׳ וכאלהם ואלאגתמאם
לאן יעקב אבינו טאל איאם חזנה עלי אבנה יוסף פארתפעת
ענה רוח הקדש חתי בשר בחיאתה קאל ותחי רוח יעקב אביהם
וקאל אלתרגום אלשארח ללאגראץׄ אלמרויהׄ ען משה רבינו
ושרת רוח נבואה על יעקב אבוהן ונץ אלחכמים אין הנבואה
שורה לא מתוך עצלות ולא מתוך עצבות אלא מתוך [דבר]
שמחה, פלמא עלם משה רבינו אנה לם יבק לה חגׄאב אלא
וכׄרקה ואנה קד כמלת פיה אלפצׄאיל אלכׄלקיהׄ כלהא ואלפצׄאיל
אלנטקיהׄ כלהא טלב אן ידרך אללה עלי חקיקהׄ וגׄודה אדׄ
לם יבק מאנע פקאל הראני נא את כבודך פאעלמה תעלי
אנה לא ימכן דׄלך בכונה עקל מוגׄוד למאדהׄ אעני מן חית
הו אנסאן והו קולה כי לא יראני האדם וחי פלם יבק בינה
ובין אדראך אללה עלי חקיקהׄ וגׄודה גיר חגׄאב ואחד סקיל
והו אלעקל אלאנסאני אלגיר מפארק ואנעם אללה תעלי
עליה וגׄעל לה מן אלאדראך בעד סואלה אכׄתר ממא כאן
ענדה קבל סואלה ואעלמה אן אלגאיהׄ לא תמכן לה והו דׄו
גׄסם וכני ען חקיקהׄ אלאדראך בראית פנים לאן אלאנסאן
אדׄא ראי וגׄה צאחבה פקד חצלת לה פי נפסה צורהׄ לא יכׄתלט

Prophetie Eintrag thut; denn wir finden ja, dass einige moralische Untugenden die Prophetie geradezu unmöglich machen. So z. B. der Jähzorn, von dem die Weisen sagen: „Von jedem Jähzornigen, wenn er ein Prophet ist, schwindet die Weissagung.“ *) Sie beweisen dies durch Elisa, der, als er in Jähzorn gerathen war, so lange keine Offenbarung erhielt, bis er denselben wieder hatte fahren lassen. Darauf gehen seine Worte: „Und nun bringet mir einen Saitenspieler.“ **) Ebenso auch bange Sorge und Traurigkeit. Denn da unser Stammvater Jacob gar zu lange um seinen Sohn Joseph trauerte, wurde der heilige Geist von ihm genommen, bis er die Freudenbotschaft erhielt, dass Joseph noch lebe. „Da“ heisst es, „lebte der Geist ihres Vaters Jacob auf“ ***), wofür das, die von unserem Meister Mose überlieferten Sinnerklärungen darlegende Targum sagt: „Es liess sich der Geist der Weissagung auf ihren Vater Jacob nieder.“ Und so erklären auch die Weisen ausdrücklich: „Die Weissagung wohnet weder bei der Trägheit, noch bei der Traurigkeit, sondern da wo die Freude waltet.“ †) — Als nun unser Meister Mose erkannte, dass es für ihn keine Scheidewand mehr gab, die er nicht durchbrochen hätte, und sowohl alle moralischen als auch intellectuellen Tugenden in ihm zur Vollkommenheit gediehen waren, verlangte er, Gott so zu erkennen wie er wirklich ist, da nun kein Hinderniss mehr (für ihn) vorhanden sei; und so sprach er: „Lass mich doch deine Herrlichkeit schauen!“ Darauf aber that ihm Gott der Allerhöchste kund, dass dies deswegen nicht möglich sei, weil er — nämlich als Mensch — ein auf materieller Grundlage existirendes Vernunftwesen sei. Darauf gehen seine (Gottes) Worte: „Denn mich schaut kein Mensch und lebt.“ ††) So gab es also zwischen ihm und der Erkenntniss Gottes, wie er wirklich ist, nur noch eine einzige, durchsichtige Scheidewand, nämlich die (von der Materie) noch nicht getrennte menschliche Vernunft. Zwar erwies ihm Gott Gnade und verlieh ihm nach seiner Bitte mehr Erkenntniss (von Gottes Wesen) als er vor derselben gehabt hatte, jedoch that er ihm zugleich kund, dass die Erreichung des höchsten Grades (der Gotteserkenntniss) ihm nicht möglich sei, so lange er noch einen Körper habe, wobei er die wahre Erkenntniss uneigentlich „Schauen des Angesichts“ nannte. Denn wenn ein Mensch das Angesicht eines andern sieht, so setzt sich dadurch in seiner Seele sofort ein Bild von ihm fest, durch welches er

*) Pesach. 66.
**) 2. Kön. 3, 15.
***) Gen. 45, 27.
†) Sabbat 30; Pes. 117.
††) Exod. 23, 18; 33, 20.

בהא מע גירה אמא אד̇א ראי טהרה ואן כאן ימיזה בתלך אלרויה ולכן קד ישכל עליה וקד יכ̇תלט לה מע גירה כד̇לך אדראכה תעלי עלי אלחקיקה̈ הו אן יחצל מן צחה̈ וג̇ודה פי אלנפס מא לא ישארך פי ד̇לך אלוג̇וד גירה מן אלמוג̇ודאת חתי יג̇ד פי נפסה וג̇ודה מתמכן מבאין למא יג̇ד פי נפסה מן וג̇וד סאיר אלמוג̇ודאת פלם ימכן אדראך אלאנסאן הד̇א אלקדר מן אלאדראך לכנה עליה אלסלאם אדרך דון הד̇א קליל והו אלד̇י כני ענה וראית את אחורי וג׳ וסאסתופי הד̇א אלגרץ̇ פי כתאב אלנבוה̈. פלמא עלמוא אלחכמים עליהם אלסלאם אן הד̇ין אלנועין מן אלרד̇איל אעני אלנטקיה̈ ואלכ̇לקיה̈ הי אלתי תחג̇ב בין אלאנסאן ובין אללה ובהא תתפאצ̇ל דרג̇את אלאנביא קאלוא ען בעצ̇הם במא שאהדוא מן עלמהם ואכ̇לאקהם ראוים שתשרה עליהם שכינה כמשה רבינו ולא יד̇הב ענך מעני אלתשביה לאנהם שבהוהם בה לא אן יסווהם מעה תעלי אללה וכד̇לך קאלוא ען אכ̇רין כיהושע עלי אלוג̇ה אלד̇י ד̇כרנא, והד̇א הו אלמעני אלד̇י קצדנא לביאנה פי הד̇א אלפצל.

אלפצל אלת̇אמן

פי אלפטרה̈ אלאנסאניה̈.

לא ימכן אן יפטר אלאנסאן מן אול אמרה באלטבע ד̇א פצ̇ילה̈ ולא ד̇א נקיצה̈ כמא לא ימכן אן יפטר אלאנסאן

vor Verwechselung mit einem dritten gesichert ist. Sieht er aber nur die Rückseite von ihm, so wird er, wenn er ihn auch durch dieses Sehen (von andern) unterscheidet, doch vielleicht noch in einiger Ungewissheit über ihn sein, möglicherweise ihn sogar mit einem andern verwechseln. Und so besteht auch die Erkenntniss Gottes, wie er ist, darin, dass sich in der Seele (des Erkennenden) von Gottes wahrem Sein eine Vorstellung festsetzt, die, was dieses Sein betrifft, Gott allein und keinem andern seienden Wesen ausser ihm zukommt, so dass der Erkennende von Gottes Sein eine Vorstellung in seiner Seele hat, welche unwandelbar (in ihm) fest steht und von den Vorstellungen, die er von dem Sein aller übrigen seienden Wesen in seiner Seele hat, durchaus verschieden ist. So ist es also nie möglich gewesen, dass der Mensch (als solcher) diesen Grad der Erkenntniss erreicht hätte; indessen war das, was Mose — Heil über ihn! — (von Gott) erkannte, nur ein Weniges geringer. Dies ist es, was Gott uneigentlich so ausdrückt: „Du wirst meine Rückseite sehen“ u. s. w. Erschöpfend werde ich diesen Gegenstand in der Schrift über die Prophetie behandeln.

Da nun die Weisen — Heil über sie! — wissen, dass die beiden Arten von Fehlern, nämlich die intellectuellen und moralischen, das sind, was eine Scheidewand zwischen dem Menschen und Gott bildet und in Hinsicht worauf die Rangstufen der Propheten von verschiedener Höhe sind, so sagen sie von einigen unter ihnen (den Weisen) wegen der Erkenntnisse und Charaktereigenschaften, welche sie selbst an ihnen beobachtet haben, sie wären würdig gewesen, dass die göttliche Majestät sich auf sie, gleichwie auf unseren Meister Mose, niedergelassen hätte.*) Lass dir aber die Bedeutung dieser Vergleichung nicht entgehen! Sie vergleichen sie nämlich zwar mit ihm, doch nicht so, dass sie ihm dieselben — Gott behüte! — gleich stellten. Ebenso sagen sie in dem angegebenen Sinne von Andern: gleichwie auf Josua.

Dies ist der Gegenstand, den wir in diesem Capitel abzuhandeln uns vorgesetzt hatten.

Achtes Capitel.

Von der natürlichen Beschaffenheit des Menschen.

Dem Menschen kann nicht gleich ursprünglich von Natur eine Tugend oder ein Fehler anerschaffen sein, ebenso wie ihm

*) Succa 58; B. bathra 134.

באלטבע דא צנאעה מן אלצנאיע אלעמליה ולכן ימכן אן יפטר
באלטבע מעדא נחו פצׄילה או רדׄילה באן תכון אפעאל תלך
אסהל עליה מן אפעאל גירהא מתׄאל דׄלך אן יכון אנסאן
מזאגה אלי אליבס אמיל ויכון גוהר דמאגה צאפי קליל
אלרטובאת פאן הדׄא יסהל עליה אלחפטׄ ופהם אלמעאני אכתׄר
מן שכׄץ בלגמי כתׄיר אלרטובה פי אלדמאג לכן אן תרך דׄלך
אלמסתעד במזאגה נחו הדׄה אלפצׄילה דון תעלים אצלא ולא
תהדׄא מנה קוה פהו יבקי גאהלא בלא שך וכדׄלך אן עלם
ופהם הדׄא אלגליטׄ אלטבע אלכתׄיר אלרטובה פהו יעלם
ויפהם לכן בעסר וכד ועלי הדׄא אלנחו בעינה יכון שכׄץ מזאג
קלבה אחר ממא ינבגי קלילא פיכון שגאע אעני מסתעד נחו
אלשגאעה פאן עלם אלשגאעה צאר שגאע בסהולה ואכׄר
מזאג קלבה אברד ממא ינבגי פהו מסתעד נחו אלגבן
ואלפזע פאן עלם דׄלך ועודה קבלה בסהולה ואן קצד בה
אלשגאעה פבכד מא יציר שגאע לבנה יציר אדׄא עוד ולא בד,
ואנמא בינת לך הדׄא לילא תטׄן תלך אלהדׄיאנאת אלתי יכדׄבו
בהא אצחאב אחכאם אלנגום חקיקיה חיתׄ יזעמון אן מואליד
אלאשכׄאץ תגעלהם דׄוי פצׄילה או דׄוי רדׄילה. ואן אלשכׄץ
מגבור עלי תלך אלאפעאל צׄרורה אמא אנת פאעלם אן אמר
מגמע עליה מן שריעתנא ופלספה יונאן במא צחחתה חגג
אלחק אן אפעאל אלאנסאן כלהא מצרופה אליה לא גׄבר
עליה פיהא ולא עאדׄי לה מן כׄארג בוגה ימילה נחו פצׄילה
או רדׄילה אלא אן יכון אסתעדאד מזאגי פקט עלי מא בינא
פיכון יסהל בה אמר או יעסר אמא אן יגב או ימתנע פלא
בוגה מן אלוגוה, ולו כאן אלאנסאן מגבור עלי אפעאלה לבטל
אלאמר אלשרעי ואלנהי וכאן דׄלך כלה באטל מחץׄ אדׄ לא

nicht gleich von Natur der Besitz irgend einer praktischen Kunstfertigkeit anerschaffen sein kann. Wohl aber kann ihm die Disposition zu einer Tugend oder einem Fehler anerschaffen sein, so dass ihm die derselben entsprechenden Handlungen leichter werden als andere. Es neigt sich z. B. Jemandes Temperament mehr zur Trockenheit, die Substanz seines Gehirnes ist klar und enthält nur wenig Feuchtigkeiten: einem solchen wird es leichter werden etwas im Gedächtnisse zu behalten und Denkobjecte zu verstehen, als einem Phlegmatischen, der viel Feuchtigkeit im Gehirne hat. Wenn nun aber jener durch sein Temperament zu dieser geistigen Tüchtigkeit Disponirte durchaus ohne Unterricht gelassen und keine seiner Kräfte richtig geleitet wird, so bleibt er ohne Zweifel unwissend. Ebenso wird aber auch dieser von Natur Stumpfe, mit einer Menge Feuchtigkeit Behaftete, wenn er unterrichtet und sein Verstand gebildet wird, Wissen und Verstandestüchtigkeit, jedoch nur mit Schwierigkeit und Anstrengung erlangen. In ganz derselben Weise wird Jemand, dessen Herz ein etwas hitzigeres Temperament hat, als gerade recht ist, tapfer, ich meine: zur Tapferkeit disponirt sein, so dass er, wenn man ihm (noch dazu) tapfer zu sein lehrt, mit Leichtigkeit wirklich tapfer wird. Hingegen wird ein Anderer, dessen Herz ein kälteres Temperament hat, als gerade recht ist, zu Feigheit und Muthlosigkeit disponirt sein, so dass er, wenn man ihn (noch dazu) feige und muthlos zu sein lehrt und gewöhnt, diese Gewohnheit mit Leichtigkeit annimmt. Hält man ihn aber zur Tapferkeit an, so wird er zwar nur mit einiger Anstrengung, aber, wenn man ihn nur unablässig daran gewöhnt, doch endlich tapfer werden.

Ich habe dir dies aber dazu auseinandergesetzt, dass du jenen Aberwitz nicht für wahr haltest, welchen die Astrologen lügenhafter Weise auskramen, indem sie vorgeben, dass die verschiedene Geburtszeit der Individuen sie mit einer Tugend oder einem Fehler begabe und dass das Individuum zu den entsprechenden Handlungen unwiderstehlich gezwungen sei. Du aber wisse: ein von unserer Religion und der griechischen Philosophie, auf Grund einer durch die bündigsten Beweise erhärteten Gewissheit, übereinstimmend gelehrter Satz ist der, dass alle Handlungen des Menschen ihm anheimgestellt sind, indem er hinsichtlich ihrer weder irgend einem Zwange noch irgend einem Einflusse von aussen unterliegt, der ihn zu einer Tugend oder einem Fehler hintriebe; sondern es giebt (in ihm), wie wir auseinandergesetzt haben, nur eine Temperaments-Disposition, durch welche (ihm) etwas leicht oder schwer wird; dass er es aber thun müsse oder nicht thun könne, ist durchaus nicht wahr. Wäre der Mensch zu seinen Handlungen gezwungen, so wären die Gebote und Verbote des göttlichen Gesetzes zweck- und nutzlos und alles dies wäre reiner Tand, da ja der Mensch in dem,

אכ̇תיאר ללאנסאן פימא יפעל וכד̇לך כאן ילזם בטלאן
אלתעלים ואלתאדיב ותעלם אלצנאיע אלמהניה̈ כלהא וכאן
יכון גמיע ד̇לך עבת̇ אד̇ אלאנסאן לא בד לה צ̇רורה̈ בדאעי
ידעוה מן כ̇ארג̇ עלי מד̇הב מן ירי ד̇לך מן אלפעל אלפלאני
אן יפעלה ומן אלעלם אלפלאני אן יעלמה ומן אלכ̇לק אלפלאני
אן יחצל לה וכאן יכון אלגזא ואלעקאב אד̇א גור מחץ̇ לא
מננא בעצ̇נא לבעץ̇ ולא מן אללה לנא לאן הד̇א שמעון
אלקאתל לראובן אד̇א כאן הד̇א מג̇בור מקהור אן יקתל והד̇א
מג̇בור מקהור אן יקתל פלאי שי נעאקב שמעון וכיף̇ יגוז איצ̇א
עליה תעאלי צדיק וישר אן יעאקבה עלי פעל לא בד לה מן
פעלה ולו ראם אן לא יפעלה לם יקדר, וכאן איצ̇א תבטל
אלאסתעדאדאת כלהא ען אכ̇רהא מן בניאן אלביות ואקתני
אלקות ואלהרב ענד אלכ̇וף̇ וגיר ד̇לך לאן אלד̇י קדר אן יכון
לא בד מן כונה והד̇א כלה מחאל ובאטל מחץ̇ וכ̇לאף̇ אלמעקול
ואלמחסוס והדם סור אלשריעה̈ ואלחכם עלי אללה תעאלי
באלג̇ור תעאלי ען ד̇לך, ואנמא אלחק אלד̇י לא ריב פיה אן
אפעאל אלאנסאן כלהא מצרופה̈ אליה אן שא פעל ואן שא
לא יפעל מן גיר ג̇בר ולא קהר לה עלי ד̇לך פלד̇לך לזם אלתכליף̇
וקאל ראה נתתי לפניך היום את החיים ואת הטוב ואת המות
ואת הרע וג׳ ובחרת בחיים וג̇על אלכ̇יאר לנא פי ד̇לך ולזם
אלעקאב למן כ̇אלף̇ ואלגזא למן טאע אם תשמעו ואם לא תשמעו
ולזם אלתעלים ואלתעלם ולמדתם אותם את בניכם וג׳ ולמדתם
אותם ושמרתם לעשותם וכל מא גא פי אלתעלים ואלתעויד
באלשראיע, ולזם איצ̇א אלאסתעדאדאת כלהא כמא נץ̇ פי

was er thut, keine freie Wahl hätte. Ebenso würde daraus die Vergeblichkeit des Lehrens und Erziehens, so wie des Erlernens irgend welcher praktischen Künste folgen, und alles dies wäre eitel Spielerei, da ja, nach der Lehre der Anhänger dieser Meinung, der Mensch durch einen von aussen auf ihn einwirkenden Antrieb unumgänglich genöthigt wäre, die und die Handlung auszuüben, die und die Kenntniss zu erwerben, die und die Charaktereigenschaft anzunehmen. Dann wäre auch jede Belohnung und Bestrafung reine Ungerechtigkeit, statthaft weder von Seiten der Einen von uns gegen Andere, noch von Seiten Gottes gegen uns. Denn wenn dieser Simeon, der den Reuben tödtet, unter der Gewalt einer zwingenden Nothwendigkeit tödten und der Andere unter der Gewalt einer zwingenden Nothwendigkeit getödtet werden muss, warum sollten wir den Simeon bestrafen und wie wäre es Ihm, dem Allerhöchsten, der „gerecht und gerade" ist, möglich, ihn wegen einer Handlung zu bestrafen, die er nothwendig verüben musste, die nicht zu verüben er, auch wenn er es gewollt, doch nicht vermocht hätte? Vergeblich wären dann auch durchaus alle Vorkehrungen (der Menschen), wie die Erbauung von Häusern, die Anschaffung von Nahrungsmitteln, das Fliehen beim Eintritt einer Gefahr u. s. w., weil das, was einmal bestimmt worden dass es geschehe, nothwendig geschehen müsste. Dies alles aber ist durchaus undenkbar und falsch, widerstreitet aller geistigen und sinnlichen Erkenntniss, reisst die Mauer des Religionsgesetzes nieder und misst Gott Ungerechtigkeit bei, Ihm, der darüber hocherhaben ist. Die keinem Zweifel unterliegende Wahrheit ist allein dies, dass alle Handlungen des Menschen ihm selbst anheimgestellt sind: will er etwas thun, so thut er es, will er es unterlassen, so unterlässt er es, ohne irgend welchen ihn dazu nöthigenden oder ihm Gewalt anthuenden Zwang. Hieraus nun folgte nothwendig die Verpflichtung (des Menschen) zur Gesetzeserfüllung; Gott sprach: „Siehe, ich habe dir heute vorgelegt das Leben und das Gute, den Tod und das Böse", „wähle das Leben!"*) und liess uns hierin freie Wahl; — weiter folgte daraus die Bestrafung derjenigen, welche dem Gesetze zuwiderhandeln, und die Belohnung derjenigen, welche ihm gehorchen (wie es heisst): „Wenn ihr gehorchen werdet und wenn ihr nicht gehorchen werdet;" — ferner folgte daraus das Lehren und Lernen (wie es heisst): „Ihr sollt sie lehren euren Kindern", „Ihr sollt sie lernen und beobachten, um sie auszuüben"**), und so alle andern vom Lehren und Einüben der göttlichen Vorschriften handelnden Stellen; — auch folgten daraus alle (zur Verhütung von Schaden zu treffenden) Vorkeh-

*) Deut. 30, 15 u. 19.
**) Deut. 11, 19. 5, 1.

כתאב אלחק וקאל ועשית מעקה וג׳ כי יפול הנופל ממנו פן
ימות במלחמה וג׳ במה ישכב לא יחבול רחים ורכב וג׳ וכת̇יר
ג̇דא פי אלתורה ופי אלכתב אלנבויה̈ מן הד̇א אלגרץ̇ אעני
אלאסתעדאד, אמא אלנץ אלמוגוד ללחכמים והו קולהם הכל
בידי שמים חוץ מיראת שמים פהו צחיח וינחו נחו מא ד̇כרנא
אלא אנה כת̇יר מא יגלט פיה אלנאס ויט̇נון בעץ̇ אפעאל
אלאנסאן אלאכ̇תיאריה̈ מגבור עליהא מת̇ל זואג̇ פלאנה̈ או
כון הד̇א אלמאל בידה והד̇א גיר צחיח לאן הד̇ה אלאמראה̈
אן כאן אכ̇ד̇הא בכתובה וקדושין והי חלאל ואזוג̇הא לפריה
ורביה פהד̇ה מצוה ואללה לא יקדר בעמל מצוה ואן כאן
פי זואג̇הא פסאד פהי עבירה ואללה לא יקדר בעבירה וכד̇לך
הד̇א אלד̇י גזל מאל פלאן או סרקה או כ̇אנה ואנכרה וחלף
לה פי מאלה אן קלנא אן אללה קדר עלי הד̇א אן יצל לידה
הד̇א אלמאל ואן יכ̇רג̇ ען יד ד̇לך אלאכ̇ר פקד קדר באלעבירה
וליס אלאמר כד̇לך בל ג̇מיע אפעאל אלאנסאן אלאכ̇תיאריה̈
פיהא בלא שך תוג̇ד אלטאעה̈ ואלמעציה̈ לאן קד בינא פי
אלפצל אלת̇אני אן אלאמר אלשרעי ואלנהי אנמא הו פי
אלאפעאל אלתי ללאנסאן פיהא אכ̇תיאר אן יפעלהא ואן לא
יפעלהא ופי הד̇א אלג̇ז מן אלנפס תכון יראת שמים ואינה
בידי שמים בל מצרופה̈ לאכ̇תיאר אלאנסאן כמא בינא,
פקולהם אד̇א הכל אנמא ירידון בה אלאמור אלטביעיה̈ אלתי
לא אכ̇תיאר ללאנסאן פיהא מת̇ל כונה טויל או קציר או נזול
שתא או קחט או פסאד הוי או צחתה ונחו ד̇לך מן ג̇מיע מא
פי אלעאלם מא עדי חרכאת אלאנסאן וסכנאתה, ואנמא
הד̇א אלגרץ̇ אלד̇י בינוה אלחכמים מן כון אלטאעה̈ ואלמעציה̈

rungen, wie Gott in der wahren (Offenbarungs-) Schrift ausdrücklich sagt: „Du sollst ein Geländer machen, . . . wenn Jemand davon herunterfiele“, „dass er nicht sterbe im Kriege“, „worauf soll er schlafen?“ „man soll nicht Mühle und Mühlstein pfänden“ *), und sehr vieles Anderes über diesen Gegenstand — ich meine das Treffen von Vorkehrungen — in der Thora und den prophetischen Schriften. Was aber den bei den Weisen vorkommenden Ausspruch betrifft: „Alles ist in Gottes Hand mit Ausnahme der Gottesfurcht,“ so ist er wahr und geht auf eben das hin, was wir gesagt haben. Jedoch sind die Menschen hierüber oft im Irrthum und halten manche freiwillige Handlungen des Menschen für von der Nothwendigkeit erzwungene, wie z. B. dass er die und die Frau nehme, dass er dies oder jenes Geld und Gut an sich bringe; dies ist aber nicht wahr. Denn wenn er diese Frau — vorausgesetzt, dass er sie ehelichen durfte — vermittelst Ehepact und Trauung genommen und sie geheirathet hat um sein Geschlecht fortzupflanzen, so ist dies eine Gebotserfüllung, Gott aber trifft keine Vorherbestimmung über die Ausübung eines Gebotes. Wenn hingegen in der Schliessung der Ehe mit ihr etwas Verwerfliches liegt, so ist dies eine Gebotsübertretung, Gott aber trifft keine Vorherbestimmung über eine Gebotsübertretung. Ebenso verhält es sich mit dem, welcher eines Andern Geld und Gut raubt oder stiehlt oder veruntreut und es dann ableugnet und über desselben Geld und Gut einen (falschen) Eid gegen ihn schwört; — sagen wir, Gott habe für den Ersten die Vorherbestimmung getroffen, dass jenes Geld und Gut in seinen Besitz komme, hingegen jenem Andern verloren gehe, so hätte ja Gott über eine Gebotsübertretung Vorherbestimmung getroffen. So aber ist es nicht, sondern nur bei allen f r e i w i l l i g e n Handlungen des Menschen findet ohne Zweifel Gesetzesbefolgung und Gesetzesübertretung statt. Denn wir haben bereits im zweiten Capitel dargethan, dass alle religiösen Gebote und Verbote nur auf diejenigen Handlungen Bezug haben, bei welchen der Mensch die freie Wahl hat, sie auszuüben oder zu unterlassen; auf dem bezüglichen Theile der Seele nun beruht die „Gottesfurcht“, und diese ist nicht in der Hand Gottes, sondern, wie wir nachgewiesen, dem freien Willen des Menschen anheimgestellt. Mit dem Worte „Alles“ meinen die Weisen also nur die natürlichen Dinge, hinsichtlich deren der Mensch keine freie Wahl hat, wie z. B. dass er gross oder klein ist, dass es regnet oder dürre ist, dass die Luft ungesund oder gesund ist, und dergleichen mehr von Allem was in der (sinnlichen) Welt geschieht, mit Ausnahme des Thuns und Lassens des Menschen. In diesem von den Weisen ausgesprochenen Gedanken aber, nämlich dass Gesetzesbe-

*) Deut. 22, 8; 20, 5. Exod. 22, 26. Deut. 24, 6.

לא בקדרה תעאלי ולא במשיתה בל באראדה אלשכ֗ץ
פתבעוא פי ד֗לך נץ ירמיהו והו קולה מפי עליון לא תצא
הרעות והטוב לאן רעות הי אלשרור וטוב אלכ֗יראת פקאל
אן אללה לא יקדר באן יפעל אלאנסאן אלשרור ולא אן יפעל
אלכ֗יראת פאד֗א כאן אלאמר כד֗לך פחק ללאנסאן אן יחזן
ויתואיל עלי מא פעל מן אלד֗נוב ואלאת֗אם אד֗ הו ג֗ני באכ֗תיארה
פקאל מה יתאונן אדם חי גבר על חטאיו ת֗ם רגע וקאל
אן טב הד֗א אלמר֗ץ באידינא לאנא כמא עצינא באכ֗תיארנא
כד֗לך לנא אן נתוב ונרגע ען אפעאלנא אלסו פקאל בעד ד֗לך
נחפשה דרכינו ונחקורה ונשובה עד ײ נשא לבבנו אל כפים
אל אל בשמים, ואמא אלקול אלמשהור ענד אלנאס וקד יוג֗ד
פי כלאם אלחכמים ופי נצוץ אלכתב מת֗לה והו קיאם אלאנסאן
וקעודה וג֗מיע חרכאתה במשיה אללה תעאלי ובאראדתה פהו
קול צחיח לכן עלי וג֗ה וד֗לך מת֗ל מן רמא חג֗רא אלי אלהוא
פנזלת אלי אספל פאן קלנא פיהא אן במשיה אללה נזלת אלי
אספל פהו קול צחיח לאן אללה שא אן תכון אלאר֗ץ בג֗מלתהא
פי אלמרכז פלד֗לך מתי מא רמי מנהא ג֗ז אלי פוק פהו יתחרך
אלי אלמרכז וכד֗לך כל ג֗ז מן אג֗זא אלנאר יתחרך אלי פוק
באלמשיה אלתי כאנת פי אן תכון אלנאר מתחרכה אלי פוק
לא אן אללה שא אלאן חין חרכה הד֗א אלג֗ז מן אלאר֗ץ אן
יתחרך אלי אספל, ופי הד֗א יתכ֗אלפון אלמתכלמון לאנהם
סמעתהם יקולון אלמשיה פי כל שי פי אלחין בעד אלחין
דאימא ולים כד֗לך נעתקד נחן בל אלמשיה כאנת פי ששת
ימי בראשית ואן אלאשיא כלהא תג֗רי עלי טבאיעהא דאימא
כמא קאל מה שהיה הוא שיהיה ומה שנעשה הוא שיעשה

folgung und Gesetzesübertretung weder von der Vorherbestimmung noch von dem Willen Gottes, sondern von dem Entschlusse des Menschen abhängen, folgten sie dem Ausspruche Jeremia's, der also lautet: „Aus dem Munde des Höchsten geht nicht das Böse und (auch nicht) das Gute hervor.“ Denn das „Böse“ bedeutet die bösen, das „Gute“ die guten Handlungen, und demnach sagt er, Gott bestimme nicht vorher, dass der Mensch das Böse, und auch nicht, dass er das Gute thun solle. Wenn sich nun aber die Sache so verhält, so ziemt es dem Menschen über die von ihm begangenen Sünden und Missethaten zu trauern und zu jammern, da er selbst nach seiner freien Wahl böse gehandelt hat, und daher heisst es dort: „Wie klagt ein Mensch bei seinem Leben, ein Mann über seine Sünden!“ Wiederum heisst es aber dann auch, die Heilung dieser Krankheit liege in unsern Händen, indem wir, wie wir nach unserer freien Wahl gesündigt, so auch uns bekehren und von unsern bösen Handlungen zurückkommen können. „Wohlan“, heisst es darauf, „lasset uns unsern Wandel durchforschen und ergründen und zu Gott zurückkehren, lasset uns unsere Herzen mit den Händen zu Gott im Himmel erheben!“ *) Was aber den allgemein bekannten Satz betrifft, dem Aehnliches auch in den Lehren der Weisen und den Aussprüchen der Schrift vorkommt, nämlich, dass das Stehen und Sitzen und alle Bewegungen (Thätigkeitsäusserungen) des Menschen nach dem Willen und Beschlusse Gottes geschehen, so ist dies allerdings wahrgesprochen, doch nur in einem gewissen Sinne, nämlich so wie, wenn Jemand einen Stein in die Luft wirft, dieser darauf herabfällt und wir dann von ihm sagen, er sei nach Gottes Willen herabgefallen, dies auch wahrgesprochen ist; denn Gott hat gewollt, dass die Erde mit allem dazu Gehörigen im Mittelpunkte (der Welt) sei; so oft daher ein Theil von ihr in die Höhe geworfen wird, bewegt er sich wieder nach dem Mittelpunkte zurück; ebenso bewegt sich ein jeglicher Theil des Feuers in die Höhe nach dem Willen, der sich darin bethätigt hat, dass das Feuer (überhaupt) sich in die Höhe bewegt; nicht aber so, dass Gott gerade jetzt, da dieser Theil der Erde in Bewegung gesetzt wurde, gewollt hätte, dass er sich nach unten bewege. Hierüber sind aber die Mutakallims verschiedener Meinung; denn ich habe sie sagen hören, der (göttliche) Wille sei bei jeder Sache immerfort von Neuem wirksam. Wir aber sind nicht dieses Glaubens, sondern der (göttliche) Wille bestimmte alles in den sechs Schöpfungstagen und alle Dinge haben beständig ihren naturgemässen Verlauf, wie er (Salomo) sagt: „Was gewesen ist, dasselbe wird sein; was geschehen ist, dasselbe wird geschehen, und nichts Neues

*) Klagel. 3, 38—41.

ואין כל חדש תחת השמש ולד̇לך אלתג̇ו אלחכמים אן יקולוא
אן ג̇מיע אלאיאת אלכ̇ארג̇ה̈ ען אלעאדה̈ אלתי כאנת ואלתי
סתכון ממא ועד בהא כלהא תקדמת אלמשיה̈ בהא פי ששת
ימי בראשית וג̇על פי טבאע תלך אלאשיא מן ד̇לך אלוקת
חיניד̇ אן יחדת̇ פיהא מא חדת̇ פלמא חדת̇ פי אלוקת אלד̇י
ינבגי ט̇ן פיה אנה אמר טרי אלאן וליס כד̇לך, וקד אתסעוא
פי הד̇א אלגרץ̇ כת̇יר פי מדרש קהלת וגירה ומן קולהם פי
הד̇א אלמעני עולם כמנהגו נוהג ותג̇דהם דאימא פי ג̇מיע
כלאמהם עליהם אלסלאם יהרבון מן אן יג̇עלוא אלמשיה̈ פי
שי שי ופי חין חין, ועלי הד̇א אלנחו יקאל פי אלאנסאן אד̇א
קאם וקעד אן במשיה̈ אללה קאם וקעד יעני אנה ג̇על פי
טבאעה פי אצל וג̇וד אלאנסאן אן יקום ויקעד באכ̇תיארה לא
אנה שא אלאן ענד קיאמה אן יקום ואן לא יקום כמא לם
ישא אלאן ענד סקוט הד̇ה אלחג̇ר אן תסקט ואן לא תסקט
פג̇מלה̈ אלכ̇בר אנך̇ תעתקד אנה כמא שא אללה אן יכון
אלאנסאן מנתצב אלקאמה̈ עריץ̇ אלצדר ד̇ו אצאבע כד̇לך שא
אן יכון יתחרך ויסכן מן תלקי נפסה ויפעל אפעאלא אכ̇תיאריה̈
לא ג̇אבר לה עליהא ולא מאנע לה מנהא כמא בין פי כתאב
אלחק וקאל מבין הד̇א אלמעני הן האדם היה כאחד ממנו
לדעת טוב ורע וג׳ וקד בין אלתרגום אלתפסיר אן תקדירה
ממנו לדעת טוב ורע וכו׳ יעני אנה קד צאר ואחד פי אלעאלם
יעני נוע ליס מת̇לה נוע אכ̇ר ישארכה פי הד̇א אלמעני אלד̇י
חצל לה ומא הו אנה מן תלקי נפסה יעלם אלכ̇יראת ואלשרור
ויפעל איהא שא ולא מאנע לה מן ד̇לך פאד̇א כאן הד̇א פקד

giebt es unter der Sonne".*) Hierdurch sahen sich unsere Weisen auch zu dem Ausspruche genöthigt, dass alle von dem gewöhnlichen Laufe der Dinge abweichenden Wunder, sowohl diejenigen, welche bereits eingetreten sind, als auch die verheissenen, welche erst in Zukunft eintreten werden, sie alle von dem göttlichen Willen in den sechs Tagen der Schöpfung vorausbestimmt wurden und schon zur damaligen Zeit in die Natur der bezüglichen Dinge die Fähigkeit gelegt wurde, dass hinsichtlich ihrer sich das ereigne, was sich später wirklich ereignet hat. Nachdem dies nun aber in der Zeit, in welcher es sich ereignen sollte, sich wirklich ereignet hat, so meint man, es sei etwas erst jetzt ganz neu Eingetretenes; dem ist aber nicht so. Ueber diesen Gegenstand haben sich bereits die Weisen im Midrasch Koheleth und anderswo vielfach verbreitet. Einer ihrer Aussprüche hierüber ist folgender: „Die Welt geht in ihrer Ordnung fort."**) Und in allem, was sie sagen, wirst du stets finden, dass sie es durchaus vermeiden, den (göttlichen) Willen als bei jedem einzelnen Dinge und in jedem besonderen Zeitpunkte sich äussernd darzustellen. — In dieser Weise wird nun auch von dem Menschen, wenn er aufsteht und sich niedersetzt, gesagt, dass er dies nach Gottes Willen thue, d. h.: Gott hat beim ursprünglichen Entstehen des Menschen in seine Natur die Fähigkeit gelegt, nach seiner freien Wahl aufzustehen und sich niederzusetzen; nicht aber dass Gott, wenn der Mensch in d i e s e m Augenblicke aufsteht, gewollt hätte, dass er aufstehe oder nicht, ebensowenig als er gerade j e t z t, wenn dieser Stein herabfällt, gewollt hat, dass er herniederfalle oder nicht. Alles zusammengenommen also hast du zu glauben, dass, wie Gott gewollt hat, dass der Mensch aufrechte Gestalt, breite Brust und Finger und Zehen habe, er auch gewollt hat, dass der Mensch von selbst thätig oder unthätig sei und nach freiem Willen handle, ohne von irgend etwas dazu gezwungen oder daran verhindert zu werden, wie Gott auch in der wahren (Offenbarungs-) Schrift lehrt, wo er zur Darlegung dieser Wahrheit sagt: „Siehe, der Mensch ist geworden wie einer von uns, zu erkennen Gutes und Böses."***) Das Targum aber erklärt diese Worte so, dass abzutheilen und zu verstehen wäre: „(Einer), von sich (selbst) zu erkennen Gutes und Böses," d. h.: „Der Mensch steht einzig in der Welt da, d. h. als Wesen einer Art, dem keine andere gleich ist, so dass sie diese ihm zu Theil gewordene Eigenschaft gemeinschaftlich mit ihm besässe. Und was ist dies? Dass er durch sich selbst das Gute und Böse erkennt und thut welches von beiden er will, ohne durch irgend etwas daran verhindert zu werden. Wenn dies nun aber

*) Pred. 1, 9.
**) Abod. S. 54.
***) Gen. 3, 22.

ימד ידה ויאכ̇ד̇ מן הד̇ה אלשג̇רה̈ ואכל וחי לעולם, פלמא לזם
הד̇א פי וג̇וד אלאנסאן אעני אן יפעל באכ̇תיארה אפעאל אלכ̇יר
ואלשר מתי שא לזם תעלימה טרק אלכ̇יר ואן יומר וינהי ויעאקב
ויג̇אזי וכאן הד̇א כלה עדל ולזמה אן יעוד נפסה אפעאל
אלכ̇יראת חתי תחצל לה אלפצ̇איל ויתג̇נב אפעאל אלשרור
חתי תזול ענה אלרד̇איל אן כאן קד חצלת ולא יקול קד חצלת
עלי חאלה̈ לא ימכן תגיירהא אד̇ כל חאלה̈ ימכן תגירהא מן
אלכ̇יר ללשר ומן אלשר ללכ̇יר והו אלמכ̇תאר לד̇לך ונחו
הד̇א אלמעני ומן אג̇לה ג̇בנא כל מא ד̇כרנאה מן אמר אלטאעה̈
ואלמעציה̈ ולקד בקי עלינא ג̇רץ̇ נבינה פי הד̇א אלמעני וד̇לך
אנה ג̇את בעץ̇ נצוץ יתוהם פיהא אלנאס אן אללה יקדר
באלמעציה̈ ואנה יג̇בר עליהא וד̇לך באטל פלנבינהא לאנה
כת̇יר מא כ̇אץ̇ אלנאס פיהא, מן ד̇לך קולה לאברהם ועבדום
וענו אותם קאלוא תראה קד קדר עלי אלמצריין אן יט̇למוא
זרע אברהם פלאי שי עאקבהם והם באלצ̇רורה̈ לא בד להם
אן יסתכ̇דמוהם כמא קדר וג̇ואב ד̇לך אן הד̇א מת̇ל לו קאל
תעאלי אן אלד̇ין יולדון פי אלאתי יכון מנהם אלעאצי ואלטאיע
ואלפאצ̇ל ואלשריר והד̇א צחיח וליס בהד̇א אלקול ילזם פלאן
אלשריר אן יכון שריר ולא בד ולא פלאן אלפאצ̇ל אן יכון
פאצ̇ל ולא בד בל כל מן כאן מנהם שריר פבאכ̇תיארה ולו
שא אן יכון פאצ̇ל אלא וכאן ולא מאנע לה וכד̇לך כל פאצ̇ל
לו שא כאן שריר למא כאן לה מאנע לאן אלאכ̇באר לם יג̇

so ist, so könnte er wohl gar seine Hand ausstrecken und von diesem Baume (d. B. des Lebens) nehmen und davon essen und ewig leben."

Da dies nun nothwendig in dem Wesen des Menschen gegeben ist, nämlich dass er nach seiner freien Wahl, wann er will, das Gute oder das Böse thut, so müssen ihm die Wege des Guten gelehrt, Gebote und Verbote gegeben, Strafe und Lohn zugetheilt werden, was alles eine Forderung der Gerechtigkeit ist. Auch muss er sich an gute Handlungen gewöhnen, damit die (entsprechenden) Tugenden sich in ihm festsetzen, und böse Handlungen meiden, damit die (entsprechenden) Fehler, wenn sie sich bereits in ihm festgesetzt haben, wiederum von ihm weichen. Er darf auch nicht sagen, es habe sich in ihm eine Handlungsweise festgesetzt, die sich nicht mehr ändern lasse; denn jede Handlungsweise lässt sich ändern, sowohl durch Wendung vom Guten zum Schlechten, als durch Wendung vom Schlechten zum Guten; und er selbst hat die freie Entscheidung darüber. Zur Bestätigung dieses Satzes und seinetwegen ist alles das beigebracht worden, was wir von gesetzmässiger und gesetzwidriger Thätigkeit gesagt haben.

Es bleibt uns nun hinsichtlich dieses Satzes noch ein Punkt zu erörtern übrig. Es kommen nämlich einige Schriftstellen vor, in welchen man irriger Weise den Gedanken findet, dass Gott die gesetzwidrige Thätigkeit vorher bestimme und (die Menschen) dazu zwinge. Das ist aber falsch. Wir wollen sie darum erklären; denn man hat über sie viel Grundloses geschwatzt. Eine dieser Stellen ist der Ausspruch Gottes an Abraham: „Sie werden sie knechten und unterdrücken." *) Da siehst du, sagt man, wie Er vorher bestimmt hat, dass die Aegypter die Nachkommen Abrahams bedrücken sollten; weshalb strafte er jene also, da sie doch mit unabänderlicher Nothwendigkeit diese knechten mussten, wie Gott es vorherbestimmt hatte? Die Antwort darauf ist: es verhält sich hiermit, wie wenn Gott gesagt hätte, dass unter denen, die in der Zukunft geboren werden sollen, gesetzwidrig und gesetzmässig Handelnde, Tugendhafte und Lasterhafte sein werden; — dies ist wahr, aber doch wäre durch diesen (göttlichen) Ausspruch der und der Lasterhafte nicht genöthigt gewesen, durchaus ein Lasterhafter, und der und der Tugendhafte nicht, durchaus ein Tugendhafter zu sein, sondern wenn irgend einer von ihnen lasterhaft ist, so ist dies sein freier Wille, und *wollte* er tugendhaft sein, so würde er es sofort sein, ohne dass etwas ihn daran hinderte; ebenso würde jeder Tugendhafte, wenn er *wollte*, lasterhaft sein, nichts würde ihn daran hindern. Denn der (göttl.)

*) Gen. 15, 13.

ען שכ̇ין שכ̇ין חתי יקול קד קדר עלי ואנמא גא עלי אלעמום ובקי כל שכ̇ין לאכ̇תיארה עלי אצל אלפטרה, וכדלך כל שכ̇ין ושכ̇ין מן אלמצריין אלד̇ין טלמוהם וג̇ארוא עליהם לו שא אן לא יט̇למהם אלא וכאן אלכ̇יאר לה פי ד̇לך לאנה לם יקדר עלי אלשכ̇ין אן יטלם, והד̇א אלג̇ואב בעינה הו אלג̇ואב פי קולה הנך שוכב עם אבותיך וקם העם הזה וזנה אחרי אלהי נכר הארץ וג׳ פאן לא פרק בין ד̇א ובין קולה מן עבד עבודה זרה נפעל בה ונצנע לאנה אן לם יכן ת̇ם אבדא מן יתעדי פכאן אלתחדיר עבת̇ וכאן תכון אלקללות כלהא עבת̇ וכדלך אלקצאצאת אלתי פי אלשריעה̇ פלים בוג̇וד חכם אלסקילה פי אלתורה נקול אן הד̇א אלד̇י חלל את השבת מג̇בור עלי תחלילה ולא באלקללות ילזם אן נקול אן אלד̇ין עבדוא עבודה זרה וחלת בהם תלך אלקללות קדר עליהם בעבאדתהא בל באכ̇תיארה עבד כל מן עבד פנזל בה אלעקאב גם המה בחרו בדרכיהם וג׳ גם אני אבחר בתעלוליהם וג׳ אמא קולה וחזקתי את לב פרעה וג׳ ת̇ם עאקבה ואהלכה פפיה מוצ̇ע כלאם ויחצל מנה אצל כביר פתאמל כלאמי פי הד̇א אלגרץ̇ ואג̇על באלך מנה ואקרנה בכלאם כל מן תכלם פיה ואכ̇תאר לנפסך אלאג̇וד וד̇לך אן פרעה ושיעתה לו לם יכן להם ד̇נב ג̇יר אלד̇י לם יטלקוא ישראל לכאן אלאמר משכל בלא שך לאנה קד מנעהם מן אן יטלקוא כמא קאל כי אני הכבדתי את לבו ואת לב עבדיו וג׳ ת̇ם יטלב מנה אן יטלקהם והו מג̇בור אן לא

Ausspruch geht nicht auf diese oder jene Person, so dass diese sagen könnte, es sei für sie das und das vorherbestimmt, sondern er geht auf das Allgemeine, jeder Einzelne hingegen bleibt in seiner Willensfreiheit, wie er es ursprünglich von Natur ist. So hätte auch jedem Einzelnen von den Aegyptern, die jene (die Israeliten) bedrückten und ungerecht behandelten, wenn er sie nicht hätte bedrücken wollen, dies ohne Weiteres freigestanden, da ja nicht vorherbestimmt war, dass jeder Einzelne Bedrückung üben solle. — Diese Antwort ist ganz dieselbe wie die (auf eine Frage) hinsichtlich des göttlichen Ausspruchs: „Siehe, du wirst bei deinen Vätern ruhen, und aufstehen wird dieses Volk und nachbuhlen den Göttern der Fremden des Landes“ u. s. w.*). Dies ist nämlich nichts anderes als wenn Gott gesagt hätte: Wer Götzendienst treiben wird, gegen den werden wir (so und so) handeln und verfahren; denn gesetzt, es hätte niemals einen Uebertreter (des Verbotes des Götzendienstes gegeben, so wäre dann die Strafandrohung und wären ebenso auch alle Flüche völlig gegenstands- und wirkungslos gewesen. In gleicher Weise verhält es sich mit den im Gesetze bestimmten Strafen. Wir dürfen nicht, weil in der Thora die Strafe der Steinigung ausgesprochen ist, sagen, dass der, welcher den Sabbath entweiht hat, zu dieser Entweihung gezwungen gewesen sei. So sind auch jene Flüche kein Grund für uns, zu sagen, dass die, welche Götzendienst getrieben haben und von diesen Flüchen getroffen worden sind, durch göttlichen Beschluss zum Götzendienste bestimmt gewesen seien, sondern jeder, der Götzendienst trieb, that es nach seinem freien Entschlusse, und darum traf ihn die Strafe. „Ja, sie erwählten“ heisst es „ihre Wege“ u. s. w. „So will auch ich erwählen ihren Tand“**) u. s. w. — Was aber jenes göttliche Wort betrifft: „Ich werde das Herz Pharaos verstocken“, und dass er ihn dann doch strafte und zu Grunde gehen liess, so ist darüber Manches zu sagen und es ergiebt sich daraus ein wichtiger Fundamentalsatz. Erwäge daher, was ich über diesen Punkt sagen werde, wende darauf deine Aufmerksamkeit, halte es mit den Aeusserungen aller derer zusammen, die darüber gesprochen haben, und wähle dir dann selbst das Beste aus. Wenn nämlich Pharao und sein Gefolge nichts anderes verschuldet hätten, als dass sie die Israeliten nicht frei gaben, so wäre die Sache zweifelsohne schwierig; denn erst hätte Gott jene abgehalten diese freizugeben, wie er sagt: „Denn ich habe verstockt sein Herz und das Herz seiner Diener“***) u. s. w., dann von Pharao verlangt, sie freizugeben, während dieser gezwungen war, sie nicht freizugeben

*) Deut. 31, 16.
**) Jes. 66, 3 u. 4.
***) Ex. 10, 1.

יטלק תׄם יעאקבה למא לם יטלקהם ויהלכה ויהלך שיעתה
הדׄא כאן יכון גור ומנאקץׄ לכל מא קדמנא לכן בקי אן ליס
אלחאל הכדׄא בל אן פרעה ושיעתה עצוא באכׄתיארהם דון
קהר ולא גׄבר וטׄלמוא אלגרבא אלדׄין כאנוא בין טׄהורהם
וגׄארוא עליהם גׄורא מחצׄא כמא קאל ובין ויאמר אל עמו הנה
עם בני ישראל רב ועצום ממנו הבה נתחכמה לו וג׳ והדׄא
אלפעל כאן מנהם באכׄתיארהם ובסו ראיהם ולם יכן עליהם
פי הדׄא גׄבר פכאן עקאב אללה להם עלי דׄלך אן ימנעהם מן
אלתובהׄ חתי יחל בהם מן אלעקאב מא אוגׄב עדלה אן דׄלך
עקאבהם ומנעהם מן אלתובהׄ הו אן לא יטלקהם וקד בין אללה
לה דׄלך ואעלמה אנה לו אראד אכׄראגׄהם פקט לכאן קד
אבאדה הו ושיעתה וכאן יכׄרגׄון ואנמא אראד מע אכׄראגׄהם
אן יעאקבה עלי טׄלמהם אלמתקדם כמא קאל פי אול אלאמר
וגם את הגוי אשר יעבודו דן אנכי וג׳ ולא ימכן עקאבהם אן
תאבוא פמנעוא אלתובהׄ פצארוא יתמסכון בהם והו קולה
כי עתה שלחתי את ידי וג׳ ואולם בעבור זאת העמדתיך וג׳
ולא ילזמנא שנאעהׄ פי קולנא אן אללה קד יעאקב אלשכׄץ
באן לא יתוב ולא יתרך לה אכׄתיאר פי אלתובהׄ לאנה תעאלי
יעלם אלדׄנוב ותוגׄב חכמתה ועדלה קדר אלעקאב פקד יעאקב
פי אלדניא פקט וקד יעאקב פי אלאכׄרהׄ פקט וקד יעאקב פי
אלדארין גׄמיעא ויכׄתלף עקאבה פי אלדניא קד יעאקב פי
אלגׄסם או פי אלמאל או פיהמא גׄמיעא וכמא יעטל בעץׄ
חרכאת אלאנסאן אלאכׄתיאריה עלי גׄההׄ אלעקאב מתׄל אן
יעטל ידה ען אלבטש כמא פעל בירבעם או עינה מן אלאבצאר

darauf ihn gestraft, weil er sie nicht freigegeben hatte, und ihn und sein Gefolge untergehen lassen. Dies wäre eine Ungerechtigkeit und allem dem, was früher gesagt worden, geradezu entgegengesetzt. Aber der Sachverhalt ist ganz entschieden nicht so, sondern Pharao und sein Gefolge sündigten aus eigenem freien Willen, ohne Nöthigung oder Zwang, indem sie die Fremdlinge, die sich unter ihnen befanden, bedrückten und reine Ungerechtigkeit an ihnen verübten, wie es ausdrücklich heisst: „Und er sprach zu seinem Volke: Siehe, das Volk der Kinder Israel ist zahlreicher und stärker als wir. Wohlan, lasset uns dasselbe überlisten.“ *) Dies thaten sie aus eigenem freien Willen und nach eigenem bösen Rathschluss, ohne dazu irgendwie gezwungen zu sein. Die Strafe nun, welche Gott ihnen dafür auferlegte, bestand darin, dass er sie von der Bekehrung abhielt, auf dass sie dann von derjenigen Strafe betroffen würden, hinsichtlich deren die göttliche Gerechtigkeit bestimmt hatte, dass gerade dies ihre Strafe sein sollte. Dass sie aber von der Bekehrung abgehalten wurden, lief darauf hinaus, dass Pharao die Israeliten nicht freigab. Und das hat ihm Gott auch deutlich gesagt und ihm kund gethan, dass, wenn es Ihm bloss darum zu thun gewesen wäre, die Israeliten aus dem Lande zu führen, Er ihn und sein Gefolge vernichtet hätte, worauf jene dann frei hätten ausziehen können; aber Er wollte, indem er jene herausführte, zugleich ihn für die vorher an denselben verübte Bedrückung bestrafen, wie es gleich Anfangs heisst: „Und auch das Volk, dem sie dienen werden, werde ich richten.“ **) Ihre Bestrafung aber war nicht möglich, wenn sie sich bekehrten; deswegen wurden sie von der Bekehrung abgehalten, und so hielten sie die Israeliten bei sich zurück, wie das göttliche Wort lautet: „Denn bereits hatte ich meine Hand ausgestreckt“ u. s. w. „Jedoch deswegen habe ich dich bestehen lassen“ ***) u. s. w. Wir machen uns aber keiner Ungereimtheit schuldig, indem wir behaupten, dass Gott den Menschen bisweilen damit straft, dass dieser sich nicht bekehrt und Er ihm hinsichtlich der Bekehrung keinen freien Willen lässt. Denn Gott kennt die Sünder, und seine Weisheit und Gerechtigkeit bestimmen das Mass der Strafe; so bestraft er bald nur in dieser Welt, bald nur in jener Welt, bald auch in allen beiden. Ferner ist seine Strafe in dieser Welt von verschiedenen Arten: er straft am Körper, oder am Vermögen, oder auch an allen beiden. Und sowie er zur Strafe einige der willkührlichen Thätigkeitsäusserungen des Menschen aufhebt, z. B. seine Hand unfähig macht zuzugreifen, wie er es bei Jerobeam

*) Exod. 1, 10.
**) Gen. 15, 14.
***) Exod. 9, 15 u. 16.

כמא פעל באנשי סדום אלמגתמעין עלי לוט כדלך יעטל מנה
אכתיאר אלתובה חתי לא ינזע להא בוגה ויהלך בדנבה, ולים
ילזמנא אן נעלם חכמתה חתי נעלם לאי שי עאקב בהדא
אלנחו מן אלעקאב ולם יעאקב באלנחו אלאכר כמא לא נעלם
מא אלסבב אלדי געל אן יכון להדא אלנוע הדה אלצורה ולם
תכן לה צורה אכרי לכן אלגמלה כי כל דרכיו משפט וג׳
ויעאקב אלמדנב עלי קדר דנבה ויגאזי אלמחסן עלי קדר
אחסאנה, פאן קלת פלאי שי טלב מנה אלאטלאק לישראל
אלמרה בעד אלמרה והו ממנוע מן דלך באן תנזל אלאפאת
עליה והו באקי עלי לגגה כמא קלנא אנה עוקב באן יבקי
עלי לגגה ולא יטלב מנה עבת מא לא יקדר אן יפעלה פהדא
כאן איצא לחכמה מן אללה תעאלי ליעלמה אן אכתיארה
אדא אראד אללה אן יבטלה פהו יבטלה פקאל לה אן
אטלב מנך אטלאקהם ולו אטלקת אלאן נגית לכנך לא תטלק
חתי תהלך פכאן יחתאג הו אן ינעם חתי יבדי אלכלאף לדעוי
אלנבי אנה ממנוע מן אן ינעם פלם יסתטע פכאן פי דלך איה
עטימה משהורה ענד גמיע אלנאס כמא קאל ולמען ספר שמי
בכל הארץ אן אללה קד יעאקב אלאנסאן באן ימנעה אכתיאר
פעל מא ויעלם הו בדלך ולא יסתטיע מגאלבה נפסה ורדהא
אלי דלך אלאכתיאר, ועלי הדא אלוגה בעינה כאן עקאב סיחון
מלך חשבון פאנה למא תקדם מן עציאנה אלגיר מגבור עליה
עאקבה אללה באן מנעה אללה מן אגאבה ישראל חתי קתלוה
והו קולה ולא אבה סיחון מלך חשבון העבירנו בו וג׳ ואלדי

that*), oder sein Auge, zu sehen, wie bei den Sodomitern**), welche sich gegen Lot zusammengeschaart hatten: so hebt er in ihm auch die Fähigkeit auf, sich aus freiem Willen zu bekehren, so dass er durchaus keine Willensregung dazu empfindet und in seinen Sünden untergeht. Wir haben aber nicht nöthig, mit Gottes Weisheit bis zu dem Grade bekannt zu sein, dass wir wüssten, weshalb er gerade diese Art der Strafe und nicht die und die andere angewendet hat, ebensowenig als wir wissen, welches die Ursache ist, die es bewirkt, dass diese Art von Dingen diese Gestalt und nicht eine andere hat; sondern was im Allgemeinen feststeht, ist, dass alle seine Wege gerecht sind, dass er den Sünder nach dem Masse seiner Sünden bestraft und den Guten nach dem Masse seiner guten Handlungen belohnt. Fragst du aber, weshalb Gott dann von ihm (Pharao) zu wiederholten Malen verlangt hat, Israel freizugeben, da ihm dies doch unmöglich war, — indem er trotz der ihn betreffenden Plagen bei seinem hartnäckigen Widerstande blieb, was, wie wir gesagt haben, eben seine Strafe war, — und doch nicht zweckloser Weise etwas von ihm hätte gefordert werden sollen, was er nicht thun konnte: so wisse, dass auch dies aus einer weisen Absicht Gottes des Allerhöchsten geschah, um ihm zu lehren, dass, wenn Gott seinen freien Willen aufheben wolle, er dies auch wirklich ausführe. Er sagte also zu ihm (durch Mose): „Ich verlange von dir, sie freizugeben, und wenn du sie jetzt freigiebst, bist du gerettet; aber du wirst sie nicht freigeben, auf dass du untergehest." Er hätte nun Gnade zu üben gehabt, um das Gegentheil von der Behauptung des Propheten (Mose), dass ihm dies unmöglich sei, durch die That zu beweisen, aber er vermochte es nicht. Hierin lag ein grosses, für alle Menschen — wie es heisst: „damit man meinen Namen rühme auf der ganzen Erde"***) — offenkundiges Wunderzeichen, dass Gott den Menschen bisweilen dadurch straft, dass er es ihm unmöglich macht, kraft seiner Willensfreiheit irgend etwas zu thun, während der Mensch selbst dies weiss, dabei aber doch nicht im Stande ist, seine Seele auch nur versuchsweise dieser Gebundenheit zu entziehen und zu jener Willensfreiheit zurückzuführen.

Ganz auf dieselbe Weise erfolgte die Strafe Sichons, des Königs von Chesbon. Denn für seinen frühern Ungehorsam, zu dem er nicht gezwungen war, strafte ihn Gott dadurch, dass er es ihm unmöglich machte den Israeliten zu willfahren, so dass sie ihn tödteten, wie es heisst: „Und Sichon, König von Chesbon,

*) 1. Kön. 13, 4.
**) Gen. 19, 11.
***) Exod. 9, 16.

צעב הדא עלי אלמפסרין כלהם פטנתהם אן סיחון עוקב בבונה
לם יתרך ישראל יגוזו עלי בלאדה פקאלוא כיף יעאקב והו
מגבור כמא טנוא אן פרעה עוקב הו ושיעתה למא לם יטלק
ישראל ולים אלאמר אלא כמא בינא אן פרעה ושיעתה כאן
עקאבהם ענד אללה עלי מא תקדם מן טלמהם אן לא יתובוא
חתי תנזל בהם גמיע תלך אלאפאת וכאן עקאב סיחון עלי
מא תקדם מן טלמה או גורה פי ממלכתה אן ימנע מן אגאבה
ישראל חתי יקתלוה, וקד בין אללה עלי ידי ישעיה אנה תעאלי
קד יעאקב בעץ אלעאציין באן ימנעהם אלתובה ולא יתרך
להם פיהא אכתיאר כמא קאל השמן לב העם הזה ואזניו
הכבד ועיניו השע ושב ורפא׳ לו והדא נץ גלי לא יחתאג
אלי תאויל בל הו מפתאח אקפאל כתירה ועלי הדא אלאצל
יגרי קול אליהו עליה אלסלאם ען אלכאפרין מן אהל עצרה
ואתה הסיבות את לבם אחורנית יעני אנהם למא עצו
באראדתהם פכאן עקאבך להם אן תזיל קלובהם ען טריק
אלתובה ולם תתרך להם אכתיאר ולא אראדה פי תרך הדה
אלמעציה פדאמוא לאגל דלך עלי כפרהם נחו קולה חבור
עצבים אפרים הנח לו יעני הו צאדק אלאותאן באכתיארה
וחבהא עקאבה אן יתרך עלי חבהא והו מעני הנח לו והדא
מן גרר אלתפאסיר למן יפהם דקה אלמעאני ואמא קול ישעיהו

wollte uns nicht durch sein Land ziehen lassen“ u. s. w.*) Was diese Stelle für alle Ausleger so schwierig machte, war der Umstand, dass sie meinten, Sichon sei deshalb gestraft worden, weil er die Israeliten nicht durch sein Land habe ziehen lassen. Daher sagten sie: Wie konnte Gott ihn strafen, da er doch gezwungen war (also zu handeln)? sowie sie auch meinten, Pharao und sein Gefolge seien deshalb gestraft worden, weil er Israel nicht freigegeben habe. Die Sache verhält sich aber durchaus so, wie wir dargelegt haben, dass nämlich die Bestrafung Pharaos und seines Gefolges nach dem Willen Gottes ihrer früher (gegen Israel) geübten Bedrückung galt und darin bestand, dass sie sich nicht bekehrten, um dann von allen jenen Plagen betroffen zu werden; ferner dass Sichons Bestrafung den früher von ihm in seinem Reiche verübten Bedrückungen oder Ungerechtigkeiten galt und darin bestand, dass es ihm unmöglich gemacht wurde, den Israeliten zu willfahren, um dann von ihnen getödtet zu werden. — Und so hat Gott auch durch Jesaja kund gethan, dass er einige Ungehorsame dadurch strafe, dass er ihnen die Bekehrung unmöglich mache und ihnen hinsichtlich derselben keine Willensfreiheit lasse, wie es heisst: „Verstockt bleibe das Herz dieses Volkes und seine Ohren schwer und seine Augen stumpf (dass es nicht sehe mit seinen Augen und höre mit seinen Ohren) und sich bekehre und wieder genese.“**) Das ist ein sonnenklarer Ausspruch, der keiner Deutung bedarf, aber der Schlüssel zu vielen (noch uneröffneten) Schlössern ist. Auf diesem Grundsatze beruhen auch die Worte Elia's — Heil über ihn! — von den Ungläubigen seiner Zeit: „Und du hast ihr Herz rückwärts gewendet“***), d. h. nachdem sie nach ihrem eigenen Willen gesündigt, hast du sie dadurch bestraft, dass du ihr Herz von dem Wege der Bekehrung abwandtest und ihnen nicht die Fähigkeit liessest, durch Selbstbestimmung und eigenen Willen sich dieses Ungehorsams zu entschlagen, und deswegen sind sie dann in ihrem Unglauben geblieben, wie es heisst: „Gebunden an die Götzenbilder ist Efraim; überlasse ihn sich selbst!“†) d. i. er hat sich mit den Götzenbildern befreundet aus eigenem freien Willen; die Strafe aber für die Liebe zu ihnen soll sein, dass er in der Liebe zu ihnen belassen wird. Das ist der Sinn der Worte: „überlasse ihn sich selbst!“ Wer für feine Gedanken Verständniss hat, wird diese Auslegung ganz ausgezeichnet finden. Was aber Jesaja's

---

*) Deut. 2, 30.

**) Jes. 6, 10.

***) 1. Kön. 18, 37. Die Stelle ist von M. anders gefasst, als der Wortsinn ergiebt.

†) Hosea 4, 17.

למה תתענו יי מדרכיך תקשיח לבנו מיראתך פהו כארג עֹן
הדֿא אלגרץֿ כלה ולא יתעלק בשי מן הדֿא אלמעני ואנמא
גרץֿ דֿלך אלכלאם בחסב מא גא קבלה ובעדה אנה תשכא
מן אלגלות וגרבתנא ואנקטאענא ותֿלבהֿ אלמלל עלינא פקאל
מתשפעא יא רב אדֿא ראו הדֿה אלחאלהֿ מן גלבהֿ אלכפאר
צֿלוא מן טרק אלחק וזאגת קלובהם ען כופד פבאנך אנת
אלדֿי תסבב להאולאי אלגהאל אלכֿרוג ען אלחק נחו קול משה
רבנו ואמרו כל הגוים אשר שמעו את שמעך לאמר מבלתי
יכולת יי וג׳ ולדֿלך קאל בעד הדֿא שוב למען עבדיך שבטי
נחלתך יעני חתי לא יכון תֿם חלול השם וכמא בין פי תרי
עשר קול תבאע אלחק אלמגלובין מן אלגוים פי זמאן אלגלות
פקאל יחכי קולהם כל עושה רע טוב בעיני יי ובהם הוא חפץ
או איה אלהי המשפט וחכי מן קולנא איצֿא מן שדהֿ אלגלות
אמרתם שוא עבוד אלהים ומה בצע כי שמרנו משמרתו וכי
הלכנו קדורנית מפני יי צבאות ועתה אנחנו מאשרים זדים
גם נבנו עושי רשעה וג׳ פבין וקאל אנה תעאלי סיבין אלחק
וקאל ושבתם וראיתם בין צדיק לרשע וג׳, והדֿה אלפסוקים
אלמשכלהֿ פי אלתורה ואלמקרא אלתי תוהם אן אללה יגבר
עלי אלמעאצי פקד בינא מענאהא בלא שך והו תבין צחיח
ענד שדהֿ אלתאמל ובקינא עלי אצולנא אן אלאנסאן בידה
אלטאעהֿ ואלמעציה והו אלמכֿיר פי אפעאלה מא שא אן יפעלה

Worte betrifft: „Warum lässest du, Ewiger, uns abirren von deinen Wegen, verstockst unser Herz gegen die Furcht vor dir?“ *) so liegen sie ausserhalb dieser ganzen Gedankensphäre und hängen damit durchaus nicht zusammen. Der Sinn dieser Worte ist nach dem Vorhergehenden und Folgenden durchaus dieser: er (der Prophet) klagt über das Exil, unser Leben in der Fremde, unsere weite Entfernung von der Heimath und die Uebermacht der Völker über uns, und so ruft er fürbittend aus: o Herr, wenn sie (die Israeliten) diesen Zustand der Uebermacht der Ungläubigen sehen, so irren sie von den Wegen der Wahrheit ab und ihr Herz weicht von der Furcht vor dir, und so ist es dann als wärest du derjenige, welcher diesen Thoren zur Aufgebung der Wahrheit Veranlassung giebt, wie unser Meister Mose sagt: **) „Es werden sprechen die Völker alle, die deinen Ruf hören: aus Unvermögen“ u. s. w. Deshalb sagt er (Jesaja) darauf: „Kehre zurück um deiner Diener, um der Stämme deines Besitzes willen“ d. h. auf dass nicht eine Entweihung des göttlichen Namens eintrete. So stellt auch der Prophet in den „zwölf (kleinen) Propheten“ die Rede derer dar, die, nachdem sie der Wahrheit gefolgt waren, von den Völkern in der Zeit des Exils unterjocht wurden, indem er sie so sprechend einführt: „Jeder, der Böses thut, ist gut in den Augen Gottes und an ihnen hat er Wohlgefallen, oder: wo ist der Gott des Rechtes?“ ***) Und so führt er auch uns selbst wegen der Trübsal des Exils so sprechend ein: „Ihr sprechet: vergeblich ist es, Gott zu dienen, und was nutzt es, dass wir beobachteten seine Vorschriften und dass wir zerknirscht umhergingen vor dem Herrn der Heerschaaren? Und nun preisen wir glücklich die Uebermüthigen, ja aufgebaut sind die, so Frevel üben“ u. s. w. †) Hierauf aber spricht er bestimmt aus, dass Gott in Zukunft die Wahrheit offenbaren werde: „Ihr werdet“, sagt er, „euch bekehren und sehen den Unterschied zwischen dem Frommen und dem Frevler“ u. s. w. ††)

Dies sind die dunkeln Verse in der Thora und den Propheten, die zu der irrigen Meinung Veranlassung geben, dass Gott (die Menschen) zu den gesetzwidrigen Handlungen nöthige. Wir haben ihren Sinn nun ohne Zweifel erklärt, und diese Erklärung zeigt sich beim angestrengtesten Nachdenken als richtig. Wir bleiben bei unsern Grundbehauptungen, dass die gesetzmässige und die gesetzwidrige Handlungsweise in des Menschen Hand liegen, dass er in seinen Handlungen freie Wahl hat und thun und lassen

*) Jes. 63, 17.
**) Num. 14, 15 u. 16.
***) Mal. 2, 17.
†) Mal. 3, 14, 15.
††) Mal. 3, 18.

פעלה ומא שא אן לא יפעלה לא יפעלה אלא אן יעאקבה
אללה עלי ד̇נב אד̇נב באן יבטל משיתה כמא בינא ואן
אכתסאב אלפצ̇איל בידה פלד̇לך ינבגי לה אן יחרץ ויג̇תהד
לנפסה פי אכתסאב אלפצ̇איל אד̇ ליס ענדה מחרך יחרכה
נחוהא מן כ̇ארג̇ והו קולהם פי אדאב הד̇ה אלמסכתא אם אין
אני לי מי לי, ולם יבק מן הד̇א אלגרץ̇ אלא מעני יג̇ב אלכלאם
פיה קלילא חתי יכמל גרץ̇ אלפצל ואן כנת לא אריד אן אוקע
פיה כלאם בוג̇ה לכן קד דעת אלצ̇רורה̈ אלי ד̇לך והו עלם
אללה באלכאינאת לאנהא אלחג̇ה̈ אלתי יחתג̇ עלינא בהא
מן יזעם אן אלאנסאן מג̇בור עלי אלטאעה̈ ואלמעציה̈ ואן ג̇מיע
אפעאל אלאנסאן לא אכ̇תיאר לה פיהא אד̇ אכ̇תיארה מעלק
באכ̇תיאר אללה ואלד̇י דעא להד̇א אלאעתקאד אנה יקול הד̇א
אלשכ̇ץ עלם אללה הל יכון צאלח או טאלח או לם יעלם
פאן קלת עלם לזם אן יכון מג̇בור עלי תלך אלחאלה̈ אלתי
עלמהא אללה מן קבל או יכון עלמה גיר עלם חקיקי ואן קלת
אנה לם יעלם ד̇לך מן קבל לזמת שנאעאת עט̇ימה̈ ואנהדמת
אסואר, פאסמע מני מא אקולה ותאמלה ג̇דא אנה אלחק בלא
שך וד̇לך אנה קד באן פי אלעלם אלאלאהי אעני מא בעד
אלטביעה̈ אן אללה תעאלי ליס הו עאלם בעלם ולא חיא
בחיאה̈ חתי יכון הו ואלעלם שיאן מת̇ל אלאנסאן ועלמה לאן
אלאנסאן גיר אלעלם ואלעלם גיר אלאנסאן פהמא את̇נאן פלו
כאן אללה עאלם בעלם ללזמת אלכת̇רה̈ ולכאן אלאזליין
כת̇ירין אללה ואלעלם אלד̇י בה יעלם ואלחיאה̈ אלתי בהא
הו חי ואלקדרה̈ אלתי בהא הו קאדר וכד̇לך ג̇מלה̈ צפאתה
ואנמא ד̇כרת לך חג̇ה̈ קריבה̈ תקרב מן פהם עאמה̈ אלנאס

kann was ihm beliebt, es müsste ihn denn Gott wegen einer von ihm begangenen Sünde dadurch strafen, dass er — wie wir dargethan — seinen freien Willen aufhebt; ferner dass es in seiner Macht steht, sich Tugenden anzueignen, und er deshalb, um dies zu bewerkstelligen, sich um seiner selbst willen beeifern und anstrengen muss, da er kein ausser ihm liegendes Motiv hat, das ihn zur Aneignung jener Tugenden bewegen könnte; wie die Weisen in den Sittensprüchen dieses Tractates sagen: „Wenn ich nicht selbst für mich sorge, wer sollte es denn thun?" *)

Es ist nun von diesem Gegenstande nur noch ein Punkt übrig, über den einige wenige Worte zu sagen sind, um den Gegenstand dieses Capitels vollständig zu behandeln. Obgleich ich denselben durchaus nicht zur Sprache bringen wollte, so treibt mich doch die Nothwendigkeit dazu. Dieser Punkt ist das Wissen Gottes von den seienden und werdenden Dingen; denn dies ist das Argument, womit derjenige gegen uns streitet, welcher meint, dass der Mensch zur gesetzmässigen und gesetzwidrigen Handlungsweise gezwungen sei und bei keiner seiner Handlungen sich nach eigenem Willen entscheiden könne, da seine Willensentscheidung von der Gottes abhänge. Der Grund zu diesem Glauben aber liegt darin, dass er sagt: „Wusste Gott, dass dieser bestimmte Mensch gut oder schlecht sein wird, oder wusste er es nicht? Sagst du: er wusste es, so folgt daraus entweder, dass der Mensch zu jener Handlungsweise, die Gott vorher kannte, gezwungen war, oder dass Gottes Wissen kein wahres Wissen ist; sagst du aber, Gott habe es nicht vorhergewusst, so folgen daraus gewaltige Ungereimtheiten und mehr als eine Mauer stürzt dadurch ein".

Höre also, was ich sagen werde, und überlege es wohl; es ist ohne Zweifel die Wahrheit. Es steht nämlich in der Wissenschaft vom Göttlichen, d. i. in der Methaphysik, als erwiesen da, dass Gott der Allerhöchste nicht wissend ist durch irgend ein Wissen und nicht lebend durch irgend ein Leben, so dass er und das Wissen zwei (verschiedene) Dinge wären, wie der Mensch und sein Wissen; denn der Mensch ist etwas anderes als das Wissen und das Wissen etwas anderes als der Mensch, und darum sind sie zwei (verschiedene) Dinge. Wäre aber Gott wissend durch irgend ein Wissen, so würde daraus eine Mehrheit folgen und der urewigen Dinge wären mehrere: Gott und das Wissen, durch welches er weiss, und das Leben, durch welches er lebt, und die Macht, durch welche er mächtig ist, und so hinsichtlich aller seiner Eigenschaften. Ich habe dir hiermit nur ein leicht verständliches Argument, das auch die grosse Menge zu fassen vermag, angeführt;

---

*) Pirke Aboth 1, 14.

ואלא פאלחג̇ג̇ ואלדלאיל אלתי תבטל הד̇א פהי קויה̈ ג̇דא
וברהאניה̈ פצח אנה תעאלי צפאתה וצפאתה הו חתי יקאל
אנה אלעלם והו אלעאלם והו אלמעלום והו אלחיאה̈ והו
אלחי והו אלד̇י ימד ד̇אתה אלחיאה̈ וכד̇לך סאיר אלצפאת
והד̇ה מעאני צעבה̈ לא תטמע פי פהמהא עלי אלכמאל מ
סטרין ת̇לת̇ה̈ מן כלאמי ואנמא יחצ̇ל לך מנהא אלאכ̇באר
פקט ולהד̇א אלאצל אלעט̇ים לא תג̇יז אלעבראניה̈ קול חֵי יי
כמא קאלוא חֵי נפשך חֵי פרעה אעני אסם מצ̇אף אד̇ אלמצ̇אף
ואלמצ̇אף אליה שיין מתגאירין ולא יצ̇אף אלשי לנפסה ולמא
כאנת חיאה̈ אללה הי ד̇אתה וד̇אתה חיאתה וליסת שי אכ̇ר
גירה לם יקולוהא באצ̇אפה̈ בל קאלוא חַי יי פאלגרץ̇ אנה
וחיאתה שי ואחד. וקד תבין איצ̇א פי מא בעד אלטביעה̈ אנא
לא טאקה̈ פי עקולנא לתחיט בוגודה תעאלי עלי אלכמאל
והד̇א לכמאל וגודה ונקצאן עקולנא וליס לוגודה אסבאב יעלם
בהא ואן תקציר עקולנא ען אדראכה כתקציר נור אלבצר ען
אדראך נור אלשמס פאן ליס ד̇לך לצ̇עף נור אלשמס בל לכון
הד̇א אלנור אקוי מן אלנור אלד̇י יריד אן ידרכה ותכלם פי הד̇א
אלגרץ̇ כת̇יר והי כלהא אקאויל צחיחה̈ בינה̈ פילזם לד̇לך אן
לא נעלם עלמה איצ̇א ולא נחיט בה בוגה אד̇ הו עלמה ועלמה
הו, והד̇א אלמעני הו גריב עג̇יב והו אלד̇י פאתהם פהלכוא
לאנהם עלמוא אן וגודה תעאלי עלי אלכמאל אלד̇י הו עליה
לא ידרך וטלבוא אן ידרכוא עלמה חתי יקע תחת עקולהם

sonst giebt es auch noch andere Argumente und Beweise, welche dies (die oben erwähnte Ansicht) widerlegen, und zwar sind diese von grosser Kraft und Evidenz. So steht es fest, dass Gott mit seinen Eigenschaften identisch ist und ebenso seine Eigenschaften mit ihm selbst identisch sind, so dass man von ihm sagen kann, er sei das Wissen und zugleich der Inhaber und der Gegenstand des Wissens, er sei das Leben und zugleich der Lebende und der sein Wesen, das Leben, (den Geschöpfen) Mittheilende, und ebenso hinsichtlich der übrigen Eigenschaften. Aber dies sind schwer fassliche Sätze, die du nicht hoffen darfst durch zwei oder drei Zeilen meiner Abhandlung vollkommen begreifen zu lernen; es soll dir nur einfach Kunde davon gegeben werden.

Nach diesem hochwichtigen Grundsatze erlaubt die hebräische Sprache nicht zu sagen: Che Adonai (beim Leben Gottes), wie man sagt: Che naphschecha (beim Leben deiner Seele), Che Pharao (beim Leben Pharao's), d. h. mit Nominal-Annexion, indem das Annectirte und das, dem es annectirt ist, zwei verschiedene Dinge sind, nicht aber etwas mit sich selbst in Annexion gesetzt werden kann. Da hingegen das Leben Gottes sein Wesen und sein Wesen sein Leben, nicht etwas anderes von ihm Verschiedenes ist, so setzt man es nicht in den status constructus, sondern sagt: Chai Adonai (beim lebendigen Gott), wodurch also ausgedrückt wird, dass er und sein Leben Eins sind.

Es steht in der Metaphysik ferner als erwiesen da, dass es unserm Verstande nicht möglich ist, das Wesen Gottes vollkommen zu begreifen, und zwar wegen der Vollkommenheit seines Wesens und der Mangelhaftigkeit unseres Verstandes, und weil es keine Mittel giebt, durch welche sein Wesen erkannt werden könnte; ferner dass das Unvermögen unseres Verstandes, dasselbe zu erfassen, dem Unvermögen des Augenlichtes gleicht, das Sonnenlicht zu erfassen; denn dies kommt auch nicht von der Schwäche des Sonnenlichtes, sondern im Gegentheil davon her, dass dieses Licht stärker ist als dasjenige, von welchem es erfasst werden soll. Es ist dieser Punkt von Vielen besprochen worden, und alles dies sind offenkundige Wahrheiten. Hieraus folgt nun aber, dass wir auch das Wissen Gottes nicht erkennen und es in keiner Weise zu begreifen vermögen, indem Er sein Wissen und sein Wissen Er ist (beide identisch sind). Dies ist eine absonderliche, tiefe Wahrheit, aber gerade diese entging ihnen*), und so starben sie (in Unkenntniss darüber) dahin. Sie wussten nämlich wohl, dass das Wesen Gottes, so vollkommen wie es ist, nicht begriffen werden könne, strebten aber darnach, sein

*) Nämlich denen, welche die Frage in Betreff des Wissens Gottes von den zukünftigen Dingen aufwarfen.

והדֿא מא לא ימכן אדֿ לו אחטנא בעלמה אחטנא בוגודה אדֿ אלכל שי ואחד לאן אדראכה עלי אלכמאל הו אן ידרך כמא הו פי וגודה מן אלעלם ואלקדרה ואלאראדה ואלחיאה וגיר דֿלך מן אוצאפה אלגמילה פקד בינא אן אלפכר פי אדראך עלמה גֿהל מחץֿ גיר אנא נעלם אנה יעלם כמא נעלם אנה מוגוד פאדֿא סאלנא כיף הו עלמה קלנא אנא לא נדרך דֿלך כמא אנא לא נדרך וגודה עלי אלכמאל וקד אנכר עלי מן ראם אדראך עלמה תעאלי וקיל לה החקר אלוה תמצא אם עד תכלית שדי תמצא, פתחצל מן גמיע מא קלנאה אן אפעאל אלאנסאן מוכולה אליה ולה אן יכון פאצֿל או שריר מן גיר גֿבר מן אללה לה עלי אחדי אלחאלתין ולדֿלך לזם אלתכליף ואלתעלים ואלאסתעדאד ואלגזא ואלעקאב ולים פי דֿלך כלה אשכאל אמא צפה עלמה תעאלי ואדראכה לגמיע אלאשיא פעקולנא תקצר ענה עלי מא בינא, והדֿה גמלה מא קצדנא תחצילה פי הדֿא אלבאב וקד אן לי אן אקטע אלכלאם הנא.

Wissen so zu erfassen, dass es ihrem Verstande begreiflich würde; dies aber ist unmöglich. Denn wenn wir sein Wissen begriffen, würden wir auch sein Wesen begreifen, da sie beide Eins und Dasselbe sind. Denn die vollkommene Erkenntniss Gottes besteht darin, dass er erfasst wird wie er in seinem Wesen ist: in dem Wissen, der Macht, dem Willen, dem Leben und seinen anderen herrlichen Eigenschaften. — Hiermit haben wir gezeigt, dass das Nachdenken, um Gottes Wissen zu begreifen, reine Thorheit ist; nur das wissen wir, dass er wissend ist, ebenso wie wir wissen, dass er ist. Wenn man uns daher fragt, wie sein Wissen beschaffen sei, so antworten wir, dass wir dies nicht begreifen, wie wir auch sein Wesen nicht vollkommen begreifen können. Und so wird auch gegen den, der sein Wissen zu begreifen sucht, Missbilligung ausgesprochen durch die Worte: „Den Grund Gottes willst du ausfinden, oder bis zur Vollkommenheit des Allmächtigen hingelangen?“*)

Aus allem dem, was wir gesagt haben, hat sich also ergeben, dass die Handlungen des Menschen ihm überlassen sind und es ihm freisteht tugendhaft oder lasterhaft zu sein, ohne dass er von Seiten Gottes irgendwie zu einer dieser beiden Handlungsweisen gezwungen würde; und dass hieraus auch die Nothwendigkeit der Pflichtanweisung, des Unterrichtes, des Treffens von Vorkehrungsmassregeln, sowie der Belohnung und Bestrafung hervorgeht. In allem diesem liegt keine Schwierigkeit. Was aber die Beschaffenheit von Gottes Wissen und die Art, wie er Alles erkennt, betrifft, so ist, wie wir dargelegt, unser Verstand unfähig das zu begreifen.

Dies ist Alles, was wir in diesem Abschnitte zu entwickeln beabsichtigten, und es ist nun Zeit für mich, hier zu schliessen.

---

*) Job 11, 7.

Anmerkungen.

1) Da بَعْضُ wie كُلٌّ, جَمِيع und غَيْر in der Regel den Genitiv nach sich hat, musste es auch hier als in der اِضَافَة zu תלך אלאפאעיל stehend, mit ihm das Subject bildend und תסמי passivisch genommen werden; und so giebt auch Ibn-Tibbon selbst die Worte des Originals richtig durch יקראום קצת הפעולות ההם נפשות wieder.

Der activischen Fassung des תסמי, die wir in dem Commentare zu Ibn-Tibbon's Uebersetzung, Chesed Abraham, finden: קצת חכמי המחקר קראו אותן הפעולות נפשות, steht schon das Feminingeschlecht von תסמי entgegen. Wenn בעץ soviel als בעץ אלחכמא sein könnte, müsste es nach feststehendem arabischen Sprachgebrauche, mit Rücksicht auf das natürliche Geschlecht von חכמא in Verbindung mit dem grammatischen Geschlechte von בעץ, durchaus יסמי heissen.

2) Hiermit ist bekanntlich Hippocrates gemeint. — Dieser Eintheilung der Seelenkräfte, die mehr allgemeiner Natur ist, begegnen wir auch bei Maimuni, so z. B. More III, 12 (ed. Scheyer p. 57), wo er davon spricht, wie die göttliche Gerechtigkeit sich darin kund gebe, dass in der ganzen Schöpfung sämmtliche Individuen Einer Gattung gleich gebildet werden; dort heisst es nun: הכחות כלם הטבעיות והנפשיות והחיוניות והאברים הנמצאים בזה האיש הם הנמצאים באחר בעצם.

3) Maim. stimmt hier in der Aufzählung der Seelenkräfte bis auf Eine genau mit Aristoteles überein. Dieser lehrt de anima II, 3: δυνάμεις δὲ εἴπομεν θρεπτικὸν, αἰσθητικὸν, ὀρεκτικὸν, κινητικὸν κατὰ τόπον, διανοητικόν. M. hat statt der „bewegenden" Kraft das Einbildungsvermögen, was auch richtiger zu sein scheint, da dieses wesentlich von den übrigen Seelenvermögen verschieden, wogegen die Kraft der Seele, die Bewegungen nach einem Orte hin zu erzeugen, in denselben, namentlich in dem Begehrungs- und dem rationellen Vermögen schon mit inbegriffen ist. Siehe Scheyer, das psychol. System des Maimonides, S. 11.

Es sei hier noch bemerkt, dass wir dem Pocock'schen Texte folgten und אלגאדי (und so auch in allen weiterhin vorkommenden Derivaten

dieses Stammes) schrieben, obwohl es richtiger אלג̇אדי heissen müsste, da dies das Ursprüngliche ist. Da jedoch gerade in diesem Worte (غذا) das د der vulgären Aussprache statt des ذ ganz gewöhnlich geworden, so dass in den Handschriften weit häufiger غداء als غذاء vorkommt, wie Fleischer zu Ali's 100 Sprüchen S. 102 bemerkt, so hatte wahrscheinlich auch die von P. benutzte consequent die erstere Form.

4) Bei der Präcision und Klarheit in der Darstellung, die man überall bei M. findet, ist es auffallend, ihn hier ohne allen Grund von dem „Pferde", womit er den Satz beginnt, zur „Palme" überspringen zu sehen; das talmudische Wort: פתח בכד וסיים בחבית („er beginnt mit dem Krug und schliesst mit dem Fass") drängt sich uns dabei unwillkürlich auf. Es hat wahrscheinlich ein anderes Wort hier gestanden, doch welches? Ibn Tibbon hat נשר; er muss also עקאב gelesen haben, was weiter unten vorkommt. Trotzdem musste النخلة beibehalten werden. Mein hochverehrter Lehrer, Herr Prof. Fleischer, den ich hierüber befragt hatte und auf dessen Rath ich dies Wort beibehielt, machte mich bei dieser Gelegenheit darauf aufmerksam, dass die Dattelpalme den Arabern stets als die Schwester der Menschen gegolten, so dass sie auch ihre einzelnen Theile mit denen des menschlichen Körpers parallelisirt haben. — Was Thiere und Pflanzen überhaupt betrifft, so haben sie drei Kräfte mit einander gemein, die ihre Seele ausmachen: القوّة الغاذية, die Kraft der Ernährung, القوّة النامية, die Kraft des Wachsens, und القوّة المولّدة, die Kraft, seines Gleichen zu zeugen (sich fortzupflanzen).

5) Die Einbildungskraft ist, weil unabhängig von der Vernunfterkenntniss, schrankenlos und darum auch unzuverlässig in der Bestimmung dessen, was nothwendig, möglich und unmöglich ist. Dies zu bestimmen ist einzig Sache des Vernunfturtheils (الحُكم العقلي). Vergl. meine Schrift: El-Senusi's Begriffsentwickelung u. s. w. S. 1.

Was nun die Mutakallimûn betrifft, deren irrige Ansicht über diesen Punkt M. hier erwähnt und gegen welche er in seinem More, Th. I, Cap. 73, prop. 10 (siehe Munk, Guide des égarés, p. 400 flg.) ausführlicher polemisirt, so sind darunter die muhammedanischen Philosophen (Scholastiker) zu verstehen, die über die Worte und Grunddogmen des Kurân's wissenschaftliche Untersuchungen anstellten, die man mit dem Namen علم الكلام (eig. Wissenschaft der Rede) bezeichnete. Ibn Khaldûn (bei de Sacy, Chrest. arabe I, p. 467) definirt diese Wissenschaft folgendermassen: علم الكلام هو علم يتضمّن الحجاج عن العقائد الايمانية بالادلّة العقلية „die Wissenschaft des Kalâm ist eine solche, welche die Mittel darbietet, die Glaubenssätze durch Vernunft-Argumente zu vertheidigen". Hiermit übereinstimmend sagt Falaquera im More

ha-More ed. Pr. p. 152: מי שחוקר דברי הדת ומביא אמיתתם מצד הקירת המציאות נקרא אצלם מְתַכַּלֵּם (nicht מתכלום, wie dort unrichtig gedruckt ist). — Unser Maim. ist ein entschiedener Gegner dieser Scholastiker und kämpft bei jeder passenden Gelegenheit gegen ihren Standpunkt an. Er tadelt häufig auch ihren Wortschwall, ihre bilderreichen, aber inhaltslosen und sophistischen Reden (vergl. vor Allem More I, 51, bei Munk, S. 187), und daher kam wohl der Name „Wortphilosophen", den man in verächtlichem Sinne ihnen beilegte. — Innerhalb des Islam fanden die Mutakallim's besonders an den Mystikern heftige Gegner, die, mit liebender Hingebung und dichterischer Gluth in das Göttliche sich versenkend, mit Widerwillen und Verachtung auf ihre kalten Verstandes-Operationen herabblickten, wie uns folgende Worte eines sufischen Dichters (von Fleischer in Gersdorf's Repertorium, Jahrg. 1848, S. 86 angeführt) beweisen:

„Erhaben ist die heil'ge Einheit Seines Wesens
„Hoch über der Verstandeszirkler eitlem Streben;
„Wie? In das Spinnennetz der webenden Gedanken
„Soll jener ew'ge Phönix sich gefangen geben?"

Jedoch thut man ihnen wohl Unrecht, wenn man ihnen alle Bedeutung abspricht und in ihrem Kalâm nichts weiter als leeres Gerede und Sophisterei sieht. — Unrichtig ist es gleichfalls علم الكلام als die Wissenschaft zu nehmen, wie über einen Gegenstand zu disputiren sei; كلام kommt allerdings häufig in der Bedeutung von „Disput, Discussion" vor und auch in unserer Abhandlung wird es von M. an einigen Stellen so gebraucht; doch die Wissenschaft (Kunst) des Disputirens heisst علم الجدل; siehe Beidhavii Comment. in Coran. ed. Fleischer I, p. 71. — Ausführlicheres über den Kalâm und die Mutakallimûn siehe bei Haarbrücker, Schahrastâni's Religionspartheien II, S. 388 ff. Vergl. auch Munk a. a. O. S. 335, Anm. 2.

Hinsichtlich der Einbildungskraft ist noch zu bemerken, dass Maim. sie auch den meisten Thieren zuschreibt. Er spricht hierüber More I, Cap. 73 (Bl. 114b der Munk'schen Ausgabe) folgendermassen: אעלם יא איהא אלנאטר פי הדה אלמקאלה אנך אן כנת ממן עלם אלנפס וקואהא ותחקק כל שי עלי חקיקתה וגודה פקד עלמת אן אלכיאל מוגוד לאכתר אלחיואנאת, אמא אלחיואן אלכאמל כלה אעני אלדי לה קלב פאן וגוד אלכיאל לה בין ואן אלאנסאן לם יתמיז באלכיאל. Vergl. die ganze Stelle (franz. Theil S. 407), wo er auch von dem Unterschiede der Thätigkeit der Einbildungskraft und der der Vernunft ausführlich handelt.

6) Die Wissenschaft in absolutem Sinne hat die in ihrem Wesen sich immer gleichbleibenden, auf dieselbe Weise sich verhaltenden Dinge zum Gegenstande; so sagt auch Aristoteles: ἐπιστήμη τί ἐστιν, ἐντεῦθεν φανερόν, εἰ δεῖ ἀκριβολογεῖσθαι καὶ μὴ ἀκολουθεῖν ταῖς ὁμοιότησι· πάν-

τες γὰρ ὑπολαμβάνομεν, ὃ ἐπιστάμεϑα μὴ ἐνδέχεσϑαι ἄλλως ἔχειν. Eth. Nicom. VI, 3, §. 2.

Die practische Thätigkeit des rationellen Vermögens äussert sich theils im Aneignen von Künsten — „Künste“ im weiteren Sinne gebraucht (cf. Millot Higajon C. 14, ed. Heilbut Bl. 43b) — theils in dem auf vernunftgemässes, sittliches Handeln gerichteten Nachdenken. — עמלי ist das aristotelische πρακτικόν, als Gegensatz des ϑεωρητικόν; מהני entspricht dem ποιητικόν, wie es Arist. zum Unterschiede von πρακτικόν gebraucht. Dieser unterscheidet nämlich genau zwischen ποιεῖν und πράττειν; das Erstere ist: machen, schaffen (facere, efficere), besonders in künstlerischer Beziehung, wobei immer ein bestimmter, besonderer Zweck im Auge gehalten wird; das Letztere dagegen ist: handeln (agere) mit dem allgemeinen Zweck des Guten. Dies geht aus vielen Stellen der Nicomachischen Ethik hervor. So heisst es z. B. das. VI, 2, §. 5: ἕνεκα γάρ του ποιεῖ πᾶς ὁ ποιῶν, καὶ οὐ τέλος ἁπλῶς, ἀλλὰ πρός τι καί τινος τὸ ποιητὸν, ἀλλ' οὐ τὸ πρακτόν· ἡ γὰρ εὐπραξία τέλος. אלפכרי (אלעמל) ist demnach als die Thätigkeit der practischen Vernunft zu fassen, die das sittliche Handeln zum Gegenstande hat.

7) Form (צורה) und Materie (מארה) wird hier, wie überhaupt in Maimuni's Schriften, im aristotelischen Sinne gebraucht. Bei Ar. ist die Form (εἶδος) das bildende Princip, die bildende, belebende Kraft, durch welche das blos der Möglichkeit nach etwas Seiende zur Wirklichkeit sich entfaltet. Das zu Grunde Liegende, was eben blos ein potentielles, nicht aber ein actuelles Sein hat, heisst Materie (ὕλη). So ist die Seele „die Form des Leibes, der blos der Möglichkeit nach Leben hat“ (εἶδος σώματος φυσικοῦ δυνάμει ζωὴν ἔχοντος). Die in der Form sich entfaltende Wirklichkeit heisst: ἐντελέχεια. „Darum ist die Seele die erste Wirklichkeit des der Möglichkeit nach Leben habenden Leibes“ (διὸ ψυχή ἐστιν ἐντελέχεια ἡ πρώτη σώματος φυσικοῦ ζωὴν ἔχοντος δυνάμει). De anima II, 1, §. 4 u. 6.*) — Die Seele aber, als rationelle betrachtet, bedarf wiederum der Form, um zur Wirklichkeit zu gelangen; dies ist nun der νοῦς, in welchem, als denkendem Verstande, das geistige Leben der Seele sich erst actu entfaltet; so lange aber die Denkthätigkeit in der Seele nicht begonnen, ist sie nicht wirklich. So heisst es de anima III, 4, §. 15: ὁ ἄρα καλούμενος τῆς ψυχῆς νοῦς (λέγω δὲ νοῦν, ᾧ διανοεῖται καὶ ὑπολαμβάνει ἡ ψυχή) οὐδέν ἐστιν ἐνεργείᾳ τῶν ὄντων, πρὶν νοεῖν.

Dies ist nun ganz der Gedanke, den M. an unserer Stelle ausdrücken will und den er in die angeführten Bibelworte hineinträgt. In Uebereinstimmung hiermit sagt er auch Jesode ha-Tora IV, 8: נפש כל בשר

---

*) Jehuda ha-Levi (Kusari V, 12, ed. Cassel p. 388) hat dieselbe Definition der Seele; sie lautet in der Ibn Tibbon'schen Uebersetzung: והנפש שלמות לגשם טבעי כליי בעל חיות בכח, wobei zu bemerken, dass mit שלמות, wie aus dem Zusammenhange zu ersehen, שלמות ראשון gemeint ist. Cassel's Uebersetzung der Stelle scheint uns nicht ganz dem Sinne entsprechend, namentlich nicht der Ausdruck: der Leben in Kraft hat.

היא צורתו שנתן לו האל והדעה היתרה המצויה בנפשו של ארם היא צורת האדם השלם בדעתו. Cf. More III, C. 8.

7a) Der Pocock'sche Text hat: יקארהמא עלי פעלהמא, was mir schon deshalb als falsch erschien, weil die Bedeutung der F. III. von قرّ *(quievit et obfirmavit se)* hier durchaus unpassend wäre; und er übersetzt: *aut ipsas ad unam tantum notionem* (l. *actionem) determinare.* Ich wollte daher יקַרּהמא in der IV. Form (in der Bedeutung: *effecit, ut consisteret, habitaret)* nehmen und עלי פעל מא lesen und übersetzte demnach: „sie auf irgend eine Thätigkeit beschränken". Diese letztere Lesart fand ich später zu meiner Ueberraschung auch in Pocock's *„erratis"* angegeben, statt der ersteren jedoch יקצרהמא, was nach dem von Freytag s. v. angeführten Satze: قصرت نفسي على هذا الامر *(mentem applicui huic soli rei, alius rationem non habens)* ungefähr dasselbe ausdrücken würde, wie das von mir gewählte Wort. Prof. Fleischer schrieb jedoch bei der Correctur: יקסרהמא עלי פעלהמא und dem entsprechend lautet nun die Uebersetzung: „sie zur Ausübung derselben nöthigen", von قسر in der I. F., die *„invitum et vi adegit ad aliquam rem"* (ursprünglich: *adstrinxit*, vgl. קשר) bedeutet und hier sehr gut passt. — Ibn Tibbon hat: או למעטם מפעולה אחת, was jedenfalls keine gute Uebersetzung ist, aber doch mehr unserer beabsichtigten Lesung zu entsprechen scheint.

8) Dies ist die aristotelische Eintheilung der Tugenden. Eth. Nicom. II, C. 1 heisst es gleich zu Anfang: Διττῆς δὲ τῆς ἀρετῆς οὔσης, τῆς μὲν διανοητικῆς, τῆς δὲ ἠθικῆς.

9) سَبَب ist ein Synonymum von عِلّة, unterscheidet sich jedoch dadurch von demselben, dass es immer objectiv bewirkende Ursache, während dieses bald objective Ursache, bald subjectiver Grund oder Zweck ist. Nach der von Munk *(le guide des égarés I, 313)* angeführten Stelle aus Ibn-Roschd's Metaphysik, nämlich: הסבה והעלה שני שמות נרדפים והנה יאמרו על הסבות הארבעה אשר הם הפועל והחומר והצורה והתכלית, müsste zwar angenommen werden, dass beide Wörter sich vollkommen decken — und auch der tiefgelehrte Munk nimmt dies an — doch will mir dies, nach dem Wenigen was ich darüber weiss, nicht recht einleuchten. Die vier Ursachen, von denen Ibn-Roschd spricht, werden auch niemals, soweit mir bekannt ist, الاسباب الاربعة, sondern stets العلل الاربع genannt und ebenso heissen die einzelnen immer: العلّة الفاعليّة (bewirkende Ursache), العلّة المادّيّة oder العلّة القابليّة (materielle Ursache), العلّة الصوريّة (formelle Ursache) und العلّة الغائيّة

oder الكماليّة (finale und Zweck-Ursache). Vgl. hierüber Schmölders *Docum. philos. Arab. p. 26.*

10) אלמעקולאת אלאול sind die Grundbegriffe oder die Axiome, die keiner weitern Begründung bedürfen.

Die „erworbene Vernunft“ (العقل المستفاد) ist die durch Erkenntniss substantiell gewordene Intelligenz; sie bezeichnet, wie Alfarabi sagt, „nichts Anderes, als das, was die thätige Vernunft (العقل بالفعل oder العقل الفعّال) hervorgebracht hat, was aus ihrer Thätigkeit hervorgegangen ist und nun in der vernünftigen Seele ruht und bewahrt wird.“ Das Kitâb et-taʿrîfât p. 158 definirt sie als eine solche, „welcher die durch Speculation gewonnenen Erkenntnisse so gegenwärtig sind, dass sie ihm nicht entschwinden können“ (ان يحضر عنده النظريّات التى ادركها بحيث لا تغيب عنه). Vgl. Krehl Erfreuung der Geister, S. 79. Munk (a. a. O. S. 307) äussert sich ziemlich in demselben Sinne, doch ausführlicher und gründlicher folgendermassen: *(l'intellect acquis) ce n'est autre chose que l'intellect en acte devenu en quelque sorte la propriété de l'homme, lorsque les formes intelligibles sont toujours présentes dans son intelligence, et qu'il peut s'identifier avec elles à tout instant sans faire de nouveaux efforts. Arrivée à ce degré, l'intelligence humaine a toujours pour objet les pures formes intelligibles; elle a pour objet la connaissance des intelligences séparées et de Dieu. Dans cet état, elle devient en quelque sorte une substance entièrement séparée du corps.“* Dies Letztere finden wir bei Maim. im More (Th. I, C. 72 gegen Ende, Munk'sche Ausgabe Bl. 104 a) in folgenden Worten ausgesprochen: ואעלם אנה כאן ינבגי אן נשבה נסבה אללה תעאלי ללעאלם נסבה אלעקל אלמסתפאד ללאנסאן אלדי ליס הו קוה פי גסם והו מפארק ללגסם מפארקה חקיקיה ופאיץ עליה. (Siehe bei Munk den franz. Theil S. 373). Diese „erworbene Vernunft“ (hebr.: שכל הנקנה oder auch gleichsam als Emanation aus der „thätigen Vernunft“ שכל הנאצל genannt) bildet das eigentliche Ich des Menschen, macht sein wahres Wesen aus und ihr kommt daher auch die Unsterblichkeit zu. Siehe die gründl. Untersuchungen über den שכל הנקנה in Scheyer's „psychol. Syst. d. Maimonides“. Ueber die „hylische Vernunft“ (العقل الهيولانى, den νοῦς παθητικός des Aristoteles (darum auch العقل المنفعل genannt), ferner über die bereits erwähnte active Vernunft und den von einigen arabischen Philosophen zwischen dieser und der „erworbenen“ angenommenen العقل بالملكة (*„l'intellect en capacité,* wie Munk übersetzt) s. Munk a. a. O. S. 306 ff.; Kitâb et-taʿrîfât s. vv.; Haarbrücker Schahrastani II, 317 und Scheyer a. a. O. an verschiedenen Stellen.

10a) Ibn Tibbon hat zu „Genügsamkeit“ noch den Zusatz: והוא שקראו חכמים עשירות באומרם איזהו עשיר השמח בחלקו.

10b) Der Pocock'sche Text ist an dieser Stelle ganz incorrect; so giebt er auch in der Uebersetzung das הו גארי עלי אסתקאמה, indem הו auf den Menschen bezogen wird, ungenau durch „*ipsum* εὐφαντασίατον“ wieder.

11) Ueber diesen Gegenstand handelt Maim. auch Hilchot Deot, C. 2.

11a) So deutet er die Worte: למען ספות הרוה את הצמאה, wonach die Uebersetzung lauten muss: „so dass die Sättigung den Durst verstärke.“ Dass למען hier nicht als „damit“ (בעבור שאספה) zu nehmen sei, darauf hat auch Mendelssohn in seinem Bibel-Commentare aufmerksam gemacht; doch unterscheidet sich seine Deutung der Stelle gänzlich von der Maim.'s. Er sagt nämlich: שעור הכתוב אם ילך אחרי שרירות הלב ומראית העין ולא יתן מחסום לתאות הדברים שיש בהם צורך ותועלת, סופו שיוסיף עליהם תאות הדברים שאין צורך ותועלת בהם כי אם זדון היצר וגאון השובע und übersetzt demgemäss: „und die Völlerei auf den Durst häufe (die natürlichen Begierden mit übermüthigen vermehre).“

12) Aristot. entwickelt dies ausführlicher Ethic. Nicom. II, C. 6 ff. So sagt er das. §. 14 u. 15: καὶ διὰ ταῦτ' οὖν, τῆς μὲν κακίας, ἡ ὑπερβολὴ καὶ ἡ ἔλλειψις· τῆς δὲ ἀρετῆς, ἡ μεσότης .... μεσότης δὲ δύο κακιῶν, τῆς μὲν καθ' ὑπερβολὴν, τῆς δὲ κατ' ἔλλειψιν.

13) Bei Pocock ist der Sinn dieser Stelle unrichtig durch folgende Worte wiedergegeben: *Estque temperantia ex actionibus et dispositionibus animae, a quibus necessario profluit temperantia, quae est virtus moralis.*

14) Ueber die einzelnen hier genannten Tugenden vergl. Aristot. Ethic. Nicom. II, C. 7 seqq. Magn. Moral. I, C. 21 seqq.

15) Ibn Tibbon hat hier: והסלסול ממוצע בין ההתנשאות ובין הנבלה, ופירוש הסלסול הוא מי שמתכבד כראוי ואינו מתנבל בדבר, וההתנשאות הוא שיתכבד האדם יותר מן הראוי לו, והנבלה ידוע והוא שיעשה אדם מעשים בלתי הגונים שיש בהם פתיחות הרבה והרפה.
Seine Uebersetzung weicht an dieser Stelle überhaupt weit von dem Urtexte ab; so giebt er ואלכרם מתוסט בין אלבדך ואלנדאלה durch וטוב לב ממוצע בין הנבלה ויתרון טוב הלבב wieder; die hinzugefügte Erklärung, die er mit den Worten einleitet: ומפני שאין למדות האלה שם ידוע בלשוננו צריך לפרש עניניהם ומה שרוצים בו הפילוסופים beweist, dass er die arabischen Worte nicht verstanden. So missverstand er auch die Schlussworte dieses Satzes (וכדלך סאירהא ולא תתתאג etc.) gänzlich, indem er übersetzt: וכן שאר המדות יצטרכו על כל פנים לשמות מונהים להם מהסכמה שיהיו הענינים מובנים.

16) نُكْتَة ist eigentlich: Punkt, bedeutet dann aber auch, ähnlich dem franz. „*pointe*“, eine feine Bemerkung, eine Subtilität.

17) Diese beiden Verba werden durch das eine arabische: خرجوا — عن — ل ausgedrückt, da in ihm in Verbindung mit diesen Praepositionen das „Sich-Abwenden von dem einen und Sich-Zuwenden einem andern Gegenstande“ liegt. Die Praep. عن bezeichnet an sich schon den Uebergang von einer Sache zur andern, von einem Orte zum andern, wie z. B. der Satz: سَافِرْ عَنِ ٱلْبَلَدِ „reise von der Stadt ab“ zugleich das: „und gehe anderswohin“ in sich schliesst; من würde in dieser Verbindung nur den Ausgangspunkt bezeichnen, ohne Rücksicht darauf, ob die Reise nach einem anderm Puncte sich wenden solle.

18) Starke Purgirmittel.

19) أَجْدَر und أَحْرَى eig.: *magis dignus*, *conveniens*, haben in dieser Verbindung die Bedeutung: *quanto magis, quanto potius.*

20) Nasir 19[a], 22[a]; Taanit 11[a]; B. Kama 91[b] und an mehreren anderen Stellen. — Der Schluss *a minori ad majus* (קל וחומר) ist eine der gewöhnlichsten Interpretationsregeln (מדות), deren sich die Talmudisten bei der Deduction gesetzlicher Bestimmungen bedienten und stand bei ihnen in hohem Ansehen. R. Ismael sucht sogar (Beresch. R. C. 92) nachzuweisen, dass dieser Schluss bereits in der Schrift Anwendung gefunden und führt die zehn Stellen an, wo er vorkommt (עשר קלים והומרין שכתובים בתורה). Raschi (zu Succa 31[a]) sagt, dass diese Interpretationsregel die einzige von den dreizehn sei, die, auch wenn sie nicht durch Tradition festgestellt worden, angewandt werden könnte (לא ניתן לידרש מעצמן מכל י״ג מדות ... אלא ק״ו) und dies wohl deshalb, weil sie vor allen „ihre Begründung in sich selbst hat“, indem dieser Schluss „eine der Grundlagen des Denkens bildet“, wie Frankel richtig sagt. Siehe seine Programm-Abhandlung: Ueber paläst. und alexandr. Schriftforschung, S. 15.

Ueber den von Maim. hier besprochenen Gegenstand vergl. auch Kusari (ed. Cassel) p. 155.

21) Zach. 7, 3—6; 7, 9; 8, 19. Vgl. hierzu die Talmudstelle Rosch Hasch. 18[b], und R. Isaac Arama's Akeda, Pforte 63, wo über das wahre Wesen des Fastens gehandelt wird und es zum Schlusse heisst: מי יתן ויהיו לכם אלו הצומות לימי שמחה ומשתה בשתהיו אוהבים ירצה האמת והשלום.

22) Maim. bezieht sich hier auf seinen Mischna-Commentar zu Synhedrin, wo er (fol. 27) ausführlich über das rechte Verhalten hinsichtlich dieses Punctes spricht. Vgl. noch Hilchot Deot, C. 3.

23) „Propheten“ hier, wie an anderen Stellen, in weiterem Sinne gebraucht.

24) Maim. scheint uns diese so oft aufgeworfene und so verschiedenartig beantwortete Frage nicht in der rechten Weise gelöst zu haben. Nicht das einzelne Wort, das Mose in gerechtem Zorne über die Widerspenstigkeit des Volkes zu diesem gesprochen — Aaron war ja hierbei jedenfalls, wie schon Bechai in seinem Bibel-Commentare gegen M. einwendet, schuldlos — war seine und Aarons Sünde, sondern diese bestand in dem ganzen Benehmen der beiden Gottesmänner, da sie sich bei dieser Gelegenheit nicht, wie Philippson in seinem Commentare z. St. richtig sagt, „als die ruhigen, ihres Weges sicheren, durch vollendetes Bewusstsein Gottes getragenen Propheten benommen und somit vor dem Volke nicht die sichere Haltung entfaltet, die ihm am gottbegeisterten Manne zum Muster sein sollte.“ — Vgl. übrigens Raschi's, Nachmanides', Ibn Esra's und Mendelssohn's Commentare z. St.

Auf welchen „Ausspruch unserer Weisen“ Maim. hier hindeutet, ist uns unbekannt, es müsste denn die Stelle Deb. R. C. 7 sein, wo es heisst: ראה הפחות בימי משה מה שלא ראה יחזקאל גדול בנביאים שדברה עמהם שכינה פנים בפנים שנא׳ פנים בפנים דבר ה׳ עמכם.

Wo ist aber hier von Frauen besonders die Rede?

25) Sota 5b; Moed Kat. 5a. Der Formel: (אל תקרי) אל תקרא אלא ..... „lies nicht .... sondern“ bedient sich die frei mit dem Bibelworte schaltende Hagada, um durch Umstellung der Vocale oder Umbiegung der Buchstaben in einen ähnlich lautenden in einen Ausspruch der Schrift einen von ihr erfassten Gedanken hineinzutragen, den er in der ursprünglichen Lesart nicht hat. Dass hierdurch der Willkür der freieste Spielraum eröffnet ist, sieht Jeder ein; jedoch muss dies von dem ganzen Standpuncte aus, den die Hagada einnahm, beurtheilt und darf nicht vergessen werden, dass eine wirkliche Textänderung damit nicht beabsichtigt und der eigentliche Wortsinn daneben beibehalten wurde. Dass auch Maim. davon Gebrauch macht, kann nicht befremden, wenn man bedenkt, wie er von seinem philosophischen Standpuncte aus des ihm doch so heiligen Bibelwortes in freier Weise sich bedient, um die ihn erfüllenden Gedanken in demselben wiederzufinden.

26) Zu Seite 33, vorletzte Zeile. Die arabischen Aerzte nennen vier Flüssigkeiten (أَخْلاط الانسان), die für das Leben des Menschen nothwendig sind, nämlich: السودا, الصفرا, البلغم und الدم („die schwarze und die gelbe Galle, das Phlegma und das Blut“), auf welchen die vier Temperamente beruhen.

27) Ps. 49, 13. — Dass vermöge der Herrschaft des Geistes über das Sinnliche dieses selbst vergeistigt und zum Vernünftigen erhoben werden soll, lehrt auch Philo, indem er sagt: τὸ ἄλογον ἡμῶν μέρος ψυχωθῆναι καὶ τρόπον τινὰ λογικὸν εἶναι. Quis rerum divin. h. p. 41. Siehe meine Schrift: die Philonische Philosophie S. 60, wo wir auch auf dieses Capi-

tel unserer Abhandlung hingewiesen haben. — Den Hauptgedanken desselben finden wir auch bei Spinoza (der, beiläufig bemerkt, ihn auch durch sein ganzes Leben zur Offenbarung gebracht) an vielen Stellen. So heisst es in seiner Ethik, P. IV, prop. 28: *Summum mentis bonum est Dei cognitio, et summa mentis virtus, Deum cognoscere.* Ferner P. V, prop. 14: *mens efficere potest, ut omnes corporis affectiones (seu rerum imagines) ad Dei ideam referantur.* Dann ibid. prop. *30: Mens nostra quatenus se et corpus sub aeternitatis specie cognoscit, eatenus Dei cognitionem necessario habet.* — Vgl. hiermit noch Maim.'s Hilchot Deot, C. 3 und 4.

28) Zu S. 37, Z. 12 v. o. المقابلة, vollständig wie hier الجبر والمقابلة, ist das, was wir mit dem ersten dieser beiden Wörter die Algebra nennen, eig. *completio et reductio.* جرّ الاثقال, eig. das Ziehen der Lasten, ist die Bezeichnung für Mechanik. (Beides hatte Herr Prof. Fleischer mir mitzutheilen die Güte; in unsern Wörterbüchern ist Nichts darüber zu finden.)

Des berühmten Mathematikers Apollonius von Perga Schriften waren unter den Arabern sehr verbreitet; mehrere der in lateinischer Sprache bei uns vorhandenen, in der Ursprache aber verloren gegangenen Bücher sind aus dem Arabischen übersetzt worden; so hat der zweite Theil des 1710 von Halley in Oxf. herausgegebenen Werkes: *Apollonii Pergaei Conicorum libri octo (et Sereni Antissensis De Sectione Cylindri et Coni libri duo)* den besondern Titel: *Apollonii Pergaei libri tres posteriores ex Arabico sermone in Latinum conversi etc.* Ebenso ist das 1706 erschienene Werk: *De Sectione Rationis libri duo,* wie der Titel angiebt, aus dem Arabischen (nach einem Manuscript) übertragen worden. Schon früher, im J. 1661 waren besonders erschienen: *Apoll. P. Conicorum liber quintus, sextus et septimus, Paraphraste Abalphato Asphahanensi, nunc primum editi. Additus in calce Archimedis assumtorum liber, ex codd. arabicis* etc. — Dieselben drei Bücher des Apollonius wurden 1669 auch in Kiel lateinisch herausgegeben unter dem Titel: *Apoll. conicorum sectionum libri quintus, sextus et septimus in Graecia deperditi, ex Arabico Ms. latinitate donati a Ch. Ravio.* Siehe Hoffmann Bibliogr. Lexicon der ges. Litteratur der Griechen und Römer. Th. I, S. 134 ff. Vgl. auch Wenrich *de auctorum graecorum versionibus* p. 198 *seqq.* — Maim. citirt diese Κωνικὰ στοιχεῖα des Apollonius More I, C. 73.

29) Zu Seite 41, Z. 4 v. u. Hinsichtlich des Ausdruckes: ليس بفاضِل siehe meine Bemerkung in El-Senusi's Begriffsentw. des muh. Glaubensbek. S. 10.

30) Zu Seite 45, Z. 2 v. o. Hiermit ist vor Allen wohl Saadia gemeint, der im dritten Abschnitt seines *Emunot we-Deot* diese Unter-

scheidung zwischen אלשראיע אלעקליה̈ (המצות השכליות) und אלשראיע אלסמעיה̈ (המצות השמעיות) aufstellt und in dessen Werke der „jüdische Kalâm“, wie Munk (a. a. O. I, S. 336) treffend sagt, uns entgegentritt. Auf ihn spielt Maim. auch More I, 71 mit den Worten בעץ̇ אלגאונים (Munk'sche Ausg. Bl. 94 a) an. S. Munk a. a. O. Vgl. auch Cassel's Anmerkung z. Kusari V, 15 (S. 407).

31) Zu S. 47, Z. 8 v. o. Die Stelle lautet vollständig: כל הנביאים נסתכלו באספקלריא שאינה מאירה משה רבינו נסתכל באספקלריא המאירה. Auf Grund dieses Ausspruches hinsichtlich der Propheten heisst es im Kurân Sur. 42, 50: وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُكَلِّمَهُ ٱللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَآءِ حِجَابٍ „Nicht war es einem Menschen vergönnt (kam es ihm zu), dass Gott anders ihn anredete, als entweder durch ein Gesicht oder hinter einem Vorhange“ (מאחורי הפרגוד). Siehe hierüber Geiger's Preisschrift: Was hat Muh. aus dem Judenthume aufgenommen? S. 81.

Die Stelle in seinem Commentar zu Kelim, auf welche Maim. hier hinweist, lautet folgendermassen: אספקלריא היא המכסה אשר יעשה לראות מאחוריו והוא אצלי מלה מורכבת „ספק ראיה“ (sic!!) וזה שיראה אחורי המכסה שהוא מזכוכית או מן בלאר או מן דבר ספירי לא יראה במקומו האמתי וכן לא יראה על שיעורו האמתי ויקראו החכמים המכסה הבהיר מאד אשר לא יסתיר דבר מאחוריו אספקלריא המאירה ואמר על צד המשל בהשגת מרע״ה לאלהות שהוא השיג הבורא יתברך על תכלית מה שאפשר האדם מאשר הוא בחמר ההשגה שישיגהו כמו שאמר יתברך מזה כי לא יראני האדם וחי.

32) Zu Seite 47, Z. 7 v. u. Der hier angeführte talm. Ausspruch (der auch durch: „Die .... auf Einem, der weise, tapfer und reich ist“ wiedergegeben werden konnte) hat Sabb. 92a statt der Worte אין הנבואה, wie an unserer Stelle, אין השכינה und zum Schluss noch den Zusatz: ובעל קומה („von hoher Statur“); Ned. 38a heisst es dagegen am Anfange: אין הקב״ה משרה שכינתו und am Schlusse: ועניו, was jedenfalls besser ist als בעל קומה, da die Bescheidenheit in Wahrheit die Tugend ist, welche den andern, intellectuellen wie moralischen Tugenden erst ihren rechten Werth verleiht und auch Mose, auf den an dieser Stelle vorzüglich Rücksicht genommen wird, dadurch vor Allen sich auszeichnete. Albo (Ikkarim III, 12) führt dieselben rabbin. Worte mit der Fassung: ובעל קומה an und bemerkt hierbei, dass diese Eigenschaft zur Würde und Wirksamkeit des Propheten aus dem Grunde nothwendig sei, damit er dadurch an Ehre und Ansehen (und somit auch an Einfluss) beim Volke gewinne (כדי שיהיה מקובל ומהודר בעיני האומה). — In Uebereinstimmung mit seiner hier geäusserten Ansicht über das wesentlichste Erforderniss zur Erlangung der Prophetenwürde spricht sich Maim. auch in seinem Jad aus. Daselbst sagt er (Jesode ha-Tora C. 7, 1): מיסודי

הדת לידע שהאל מנביא את בני האדם, ואין הנבואה חלה אלא על חכם גדול בחכמה גבור במידותיו ולא יהא יצרו מתגבר עליו בדבר בעולם אלא הוא מתגבר בדעתו על יצרו תמיד והוא בעל דעה רחבה נכונה עד מאד. אדם שהוא ממולא בכל המידות האלו שלם בגופו כשיכנס לפרדס וימשך באותן הענינים הגדולים הרחוקים ותהיה לו דעה נכונה להבין ולהשיג והוא מתקדש והולך ופורש מדרכי כלל העם ההולכים במחשבי הזמן והולך ומזרז עצמו ומלמד נפשו שלא תהי' לו מחשבה כלל באחד מדברים בטלים ולא מהבלי הזמן ותהבולותיו אלא דעתו פנויה תמיד למעלה קשורה תחת הכסא להבין באותן הצורות הקדושות הטהורות ומסתכל בחכמתו של הקדוש ברוך הוא מצורה ראשונה עד טבור הארץ ויודע מהן גדלו, מיד רוח הקודש שורה עליו.

Intellectuelle und sittliche Vollendung, vollkommenes Erhabensein über alles endliche Treiben, freiester Aufschwung der Seele in all ihrer Energie und Reinheit zu Gott, liebevollste Betrachtung der göttlichen Grösse und Erhabenheit und der Wunder seiner Schöpfung — dies sind die nothwendigen Bedingungen, von denen sich M. die Prophetie abhängig denkt. So heisst es auch More III, 51 (Scheyer's Ausgabe S. 413), wo Maim. die verschiedenen Erkenntnissstufen durch ein Gleichniss von einem Könige und seinem Palaste zu veranschaulichen sucht: מי שישים כל מחשבתו אחר שלמותו באלהיות והוא נוטה כלו אל השם יתעלה והוא מפנה מחשבתו מזולתו וישים פעולות שכלו כולם בבחינת הנמצאות ללמוד מהם ראיה על הש״י לדעת הנהגתו אותם על אי זה צד אפשר שתהיה הם אשר באו אל בית המלך וזאת היא מדרגת הנביאים. Ueber den in obiger Stelle vorkommenden Ausdruck: כשיכנס לפרדס vergl. Talm. Tract. Chagiga 14b; Cassel Kusari S. 297; Grätz Geschichte d. Juden IV, 117. Dass hier unter פרדם metaphysische Betrachtungen zu verstehen sind, ist klar.

33) Zu Seite 51, Z. 14. Statt רוח נבואה heisst es daselbst: רוח קודשא. Dieses Targum (des Onkelos, wie es gewöhnlich genannt wird) steht bei Maim. in hohem Ansehen, so dass er sich oft darauf beruft und bisweilen auch bei Citaten aus der h. Schrift sich der Worte desselben statt der des Urtextes bedient. Dies erwähnt auch Frankel in seiner Hodegetik p. 322. Vergl. über diese Paraphrase und den Namen ihres Verfassers Geiger's Urschrift, S. 163.

34) Zu Seite 51, Z. 3 v. u. كَنَى, wie hier mit ب und عن verbunden, hat die Bedeutung: etwas mit einem uneigentlichen, an sich einen andern Gegenstand bezeichnenden Namen benennen.

35) Zu Seite 53, Z. 17. Die gewöhnliche Erklärung der Worte וראית את אחורי ist: das Schauen Gottes in seinen Manifestationen, sowohl im Reiche der Natur, wie in der Geschichte. פנים dagegen wird erklärt als „Gott in der Unmittelbarkeit der Erscheinung" (Philippson), die ganze Fülle und Herrlichkeit seines Wesens (כבוד) unmittelbar offenbarend.

36) Zu Seite 55, Z. 8 v. u. Die Freiheit des Menschengeistes, seine aus dem Bewusstsein hervorgehende freie Selbstbestimmung ist der feste Grund, auf dem alle Sittlichkeit ruht. In ihm, wie in dem Denkvermögen besteht die Ebenbildlichkeit des Menschen mit Gott und auf sie muss jede wahre Religion und Philosophie ihre ethischen Lehren bauen. Schön äussert sich Philo über die Freiheit des Menschengeistes in folgenden Worten: „Sie allein (die Vernunft) hat der erzeugende Vater der Freiheit gewürdigt (μόνην αὐτὴν ὁ γεννήσας πατὴρ ἐλευθερίας ἠξίωσε); die Bürde der Nothwendigkeit fortlassend, liess er sie ungebunden und beschenkte sie mit dem würdigsten und ihm selbst eigenthümlichen Besitze, mit der freien Selbstbestimmung (καὶ τὰ τῆς ἀνάγκης ἀνεὶς δεσμὰ ἄφετον εἴασε, δωρησάμενος αὐτῇ τοῦ πρεπωδεστάτου καὶ οἰκείου κτήματος αὐτῷ τοῦ ἑκουσίου μοῖραν). *Quod deus immut.* p. 76 (ed. R.) — Was das Judenthum anbetrifft, so gehört die Lehre von der menschlichen Freiheit (בחירה) zu seinen Fundamental-Sätzen und ist daran stets in allen Phasen seiner Entwickelung als an einem wesentlichen Glaubensmomente in gleicher Weise festgehalten worden. Die griechische Philosophie hat — wenigstens in ihren Haupt-Repräsentanten — dasselbe Princip ausgesprochen. Aristoteles, auf den Maim. hier wohl vor Allem hinweist, lehrt dies in seiner Ethik an vielen Stellen. Wir wollen nur Eine anführen, die uns am besten hierher zu passen scheint, nämlich Eth. Nicom. III, C. 5. Das. heisst es: Ὄντος δὴ βουλητοῦ μὲν τοῦ τέλους, βουλευτῶν δὲ καὶ προαιρετῶν τῶν πρὸς τὸ τέλος, αἱ περὶ ταῦτα πράξεις κατὰ προαίρεσιν εἶεν ἄν, καὶ ἑκούσιοι· αἱ δὲ τῶν ἀρετῶν ἐνέργειαι περὶ ταῦτα. Ἐφ' ἡμῖν δὴ καὶ ἡ ἀρετή, ὁμοίως δὲ καὶ ἡ κακία· ἐν οἷς γὰρ ἐφ' ἡμῖν τὸ πράττειν καὶ τὸ μὴ πράττειν· καὶ ἐν οἷς τὸ μὴ καὶ τὸ ναί· ὥστ', εἰ τὸ πράττειν, καλὸν ὄν, ἐφ' ἡμῖν ἐστι, καὶ τὸ μὴ πράττειν ἐφ' ἡμῖν ἔσται, αἰσχρὸν ὄν· καὶ εἰ τὸ μὴ πράττειν, καλὸν ὄν, ἐφ' ἡμῖν, καὶ τὸ πράττειν, αἰσχρὸν ὄν, ἐφ' ἡμῖν. Εἰ δ' ἐφ' ἡμῖν τὸ τὰ καλὰ πράττειν καὶ τὰ αἰσχρά, ὁμοίως δὲ καὶ μὴ πράττειν· (τοῦτο δὲ ἦν, τὸ ἀγαθοῖς καὶ κακοῖς εἶναι·) ἐφ' ἡμῖν ἔσται τὸ ἐπιεικέσι καὶ φαύλοις εἶναι („Da der Wille den Zweck bestimmt und die Ueberlegung und der Entschluss es sind, die auf das, was zum Zweck gehört, sich beziehen, so folgt hieraus, dass die darauf zielenden Handlungen nach freier Entschliessung entstehen und freiwillig sind. Die Wirksamkeit der Tugenden beruht aber hierauf. In unserer Macht liegt daher die Tugend und das Laster. Denn das, was in unserer Macht steht zu thun, können wir auch nicht thun, und wiederum, was wir zu unterlassen fähig sind, das können wir auch thun. Wenn nun etwas zu thun, was (zu thun) schön ist, in unserer Macht steht, so wird es auch in unserer Hand liegen, das zu unterlassen, was (nicht zu thun) schimpflich ist. Und wenn das nicht zu thun, was (nicht zu thun) schön ist, von unserm Willen abhängt, so wird es auch unserm Willen gegeben sein, das zu thun, was (zu thun) schimpflich ist. Wenn es nun auf unserem Willen beruht, das Schöne und Schimpfliche zu thun, so hängt es ebenso von ihm ab, es nicht zu thun (dies aber ist: gut und böse

sein); in unserm Willen wird es daher liegen, rechtschaffen oder schlecht zu sein.“)

37) Zu Seite 57, Z. 18. Maim. kämpft hier gegen jede Art von Fatalismus und Determinismus an. Er mag hinsichtlich des letzteren besonders die muhammedanische Secte der Aschàriten (الأشاعرة) im Auge gehabt haben, gegen deren Ansichten von der Vorherbestimmung Gottes er ausdrücklich More III, 17 polemisirt. Sie glauben nämlich, dass Alles, was der Mensch thut und leidet, alle seine Handlungen und Bestrebungen nothwendig eintreten müssen, weil Gott es vorherbestimmt habe. „Gottes Wille, sagen sie, ist ein einiger, ewiger, der sich auf alles Gewollte von seinen speciell bestimmten Handlungen und den Handlungen seiner Geschöpfe bezieht, insofern sie (die Handlungen) von ihm geschaffen sind, nicht insofern sie von ihnen angeeignet sind. Er will Alles, das Gute und das Böse, das Nützliche und das Schädliche derselben; und wie er will und weiss, will er von den Menschen das, was er weiss ...... und das ist sein Urtheil und seine Bestimmung und sein Rathschluss, welcher nicht verändert und vertauscht wird.“ (Siehe Haarbrücker Schahrastâni's Religionspartheien I, S. 102). Maim. sagt daher ganz richtig (a. a. O. Scheyer's Ausgabe S. 97): ויתחייב מזה הדעת שיהיה עניין התורות בלתי מועיל כלל, אחר שהאדם אשר לו נתנה כל התורה לא יוכל לעשות דבר לא לקיים מה שצווה בו ולא להזהר ממה שהוזהר ממנו.

Dieser Ansicht der Aschàriten, wie überhaupt der muhammedanischen Orthodoxie, tritt auch die Secte der Mu'taziliten (المعتزلة) entgegen. Ihr Gründer Wâszil Ibn-'Atâ († 749 der christl. Zeitr.) lehrt: „Gott ist weise und gerecht und man kann mit ihm nicht Böses und Ungerechtigkeit zusammenbringen und es ist desshalb unmöglich, dass er von den Menschen das Gegentheil von dem, was er befohlen, wolle und dass er etwas über sie festsetze, nachher aber ihnen deswegen vergelte; der Mensch ist es vielmehr, der beim Guten und Bösen, Glauben und Unglauben, Gehorsam und Ungehorsam thätig ist und daher wird ihm für sein Thun vergolten; der Herr hat ihm über dies Alles das Vermögen zugestanden. Es ist unmöglich, dass dem Menschen das Thun anbefohlen wird, er aber nicht die Möglichkeit zum Thun habe, er findet vielmehr in sich selbst das Vermögen und das Thun; wer das läugnet, der läugnet das, was durch die Nothwendigkeit gegeben ist.“ Siehe Schahrastâni a. a. O. S. 45 ff. Die Mu'tazila haben wegen dieser Lehre von der Willensfreiheit des Menschen auch den Beinamen Kadarìja (von قَدَر, was zwar eigentlich gerade: „Beschluss und Vorherbestimmung Gottes“ bedeutet, jedoch deshalb dieser Secte, wie Haarbrücker a. a. O. S. 387 vermuthet, den Namen gegeben haben mag, weil sie zuerst und allein das Kadar zum Gegenstande ihrer Untersuchung und Forschung machten). Sie selbst wollen diesen Namen nicht anerkennen, weil er von orthodoxer Seite als Schimpf betrachtet und der traditionelle Ausspruch Muhammed's

gegen sie angeführt wurde: „die Kadarîja sind die Magier dieser Gemeinde“. Es liegt jedenfalls etwas Richtiges in ihrer (in den Mevâkif ed. Sörensen p. 334 angeführten) Behauptung: „Derjenige, welcher das Kadar im Guten wie im Bösen Gott zutheilt, verdient den Namen Kadarîja eher als wir und zwar deshalb, weil Der, welcher das Kadar annimmt, richtiger danach bezeichnet wird, als Derjenige, welcher es läugnet.“ Sie nennen sich wegen ihrer Lehre von der absoluten Einheit und Gerechtigkeit Gottes Anhänger der Gerechtigkeit und des Einheitsbekenntnisses (اصحاب العدل والتوحيد). Siehe Haarbrücker a. a. O. S. 387. Munk a. a. O. S. 337.

38) Zu Seite 59, Z. 2. Vgl. hierzu More III, 20 (Sch. S. 129).

39) Das. Z. 8 v. o. Siehe Nidda 16b; Berachot 33b.

40) Zu Seite 61, Z. 4. Maim. deutet diesen Bibelvers, dessen richtige Uebersetzung ist: „Dass nicht käme aus dem Munde des Höchsten das Böse wie das Gute (näml. hinsichtlich der menschlichen Schicksale)?“ ähnlich dem Midrasch, doch mit dem Unterschiede, dass dieser ihn nicht auf die Quelle, sondern auf die Folgen der guten und bösen Handlungen bezieht, indem er sagt: הרעה באה על עושה הרעה והטובה באה על עושה הטובה. Siehe Midr. R. Debar. C. 4.

41) Zu Seite 63, Z. 19. Maim. kommt auf die hier ausgesprochene Ansicht in seinem Commentar zu Aboth (V, 6) noch einmal zurück und zwar mit folgenden (von Munk l. l. I, 296 im arab. Original nebst Uebersetzung mitgetheilten) Worten: קד ד׳כרת לך פי אלפצל אלת׳אמן אנהם לא יעתקדון בחדות׳ אלמשיה׳ פי כל חין בל פי אול עמל אלאשיא ג׳על פי טביעתהא אן ינעמל פיהא כל מא אנעמל, סוי אן אלשי אלד׳י אנעמל אכת׳רי והו אלאמר אלטביעי או כאן פי אלנאדר והי אלמעג׳זה׳, ולד׳לך קאלוא אן פי אליום אלסאדס ג׳על ללארץ׳ אן תכ׳סף בקרח וללחג׳ר אן תכ׳רג׳ אלמא וללאתאן אן תכלם וכד׳לך סאירהא.

Der ganze Unterschied zwischen den „natürlichen“ Dingen und den „Wundern“ liegt demnach nur in dem öfteren oder seltneren Eintreten der nach unabänderlichen Gesetzen von Urbeginn an in dem grossen Weltenplane bestimmten Erscheinungen. Die Spaltung der Erde bei der Empörung Korach's, das Hervorquellen des Wassers aus dem Felsen, das Sprechen der Eselin Bileam's und die übrigen wunderbaren Erscheinungen haben somit ihre natürliche Stelle in dem Causal-Nexus, der nach dem göttlichen Willen in der Welt herrscht und schon bei dem Schöpfungswerke für alle Zeiten von Gott festgestellt wurde. Diese Ansicht der Rabbinen, die Maim. hier zu der seinigen macht, finden wir auch in folgender Stelle des Midrasch ausgesprochen: א״ר יוחנן תנאין התנה הקב״ה עם הים שיהא נקרע לפני ישראל הה״ד (Exod. 14, 27) וישב הים לפנות בקר לאיתנו, לתנאין שהתנה עמו. א״ר ירמיה בן אלעזר לא עם הים בלבד התנה הקב״ה אלא עם כל מה שנברא בששת ימי בראשית.

Und auf diese „Bedingungen“, wie die bei der Schöpfung gehegten und in dem Weltganzen sich verwirklichenden göttlichen Absichten bildlich bezeichnet werden, werden dann verschiedene wunderbare Ereignisse in der Geschichte Israels zurückgeführt. Siehe die ganze Stelle Midr. R. Genesis. C. 5. Vgl. auch Mendelssohn's Bemerkungen über diesen Punct in seinen „Betrachtungen über Bonnet's Palingenesie“ (Gesamm. Scrhiften, III, 147 ff). Diese Auffassung der Wunder gründet sich auf die richtige Erkenntniss von der Vollkommenheit der göttlichen Weisheit, die in dem von ihr einmal bestimmten Gange der Welt und der für alle Zeit festgesetzten Ordnung, nach welcher alle Erscheinungen in der Natur ins Leben treten sollen, nicht zu besondern Zeiten eine Veränderung vornehmen könne, welche die schöne Harmonie des Ganzen störte; alle diese scheinbaren Abweichungen von dem regelmässigen Verlaufe der Dinge in der Natur müssen daher von vornherein in dem Plane der göttlichen Vorsehung gelegen haben und denselben Gesetzen unterworfen sein, nach denen das ganze kosmische Leben bestimmt ist und in ungestörter Ordnung sich erhält. Wäre dies nicht der Fall, so würde das auch eine Veränderlichkeit in dem Wesen Gottes selbst involviren, da ja Gott dann erst im Laufe der Zeit gewisse Phänomene, die ursprünglich nicht in seinem Rathschlusse gelegen haben, eintreten zu lassen beschlossen und somit in seinem Willen sich geändert hätte. Der göttliche Wille ist aber ewig derselbe und es widerspräche durchaus der absoluten Vollkommenheit Gottes, bei ihm in irgend einem Punkte eine Veränderung anzunehmen. Er hat von Ewigkeit her Alles bestimmt und was auch immer durch seine schaffende Kraft hervorgebracht wird — diese Kraft aber äussert sich in jedem Augenblicke: ohne die ewig wirkende und in jedem Zeitpunkte von Neuem in der Welt thätige Gotteskraft ist der Bestand dieser unmöglich — das hat von Urbeginn an in seinem Willen gelegen, nicht aber ist es einem in jedem Zeitpunkte neuen Willensacte (הרות אלמשיה פי כל חין) Gottes zuzuschreiben. — Wir finden diese Gedanken im Wesentlichen bei Spinoza wieder. Er sagt (*Princ. philos. Cart. 1, prop. 20*): *Deus omnia ab aeterno praeordinavit* und beweist dies in folgenden Worten: *Quum Deus sit aeternus, erit ejus intelliyentia aeterna, quia ad ejus aeternam essentiam pertinet. Atqui ejus intellectus ub ejus voluntate sive decreto in re non differt. Ergo quum dicimus, Deum ab aeterno res intellexisse, simul dicimus, eum ab aeterno res ita voluisse sive decrevisse.* Ferner (*Cogit. metaph. 1, 3, §. 9*) hinsichtlich des Möglichen und Zufälligen, das blos auf einem Mangel in unserer Erkenntniss beruhe: *Si quis autem id ipsum negare velit, illi suus error nullo negotio demonstratur. Si enim ad naturam attendat, et quomodo ipsa a Deo dependet, nullum contingens in rebus esse reperiet, hoc est, quod ex parte rei possit existere, et non existere, sive, ut vulgo dicitur, contingens reale sit; quod facile apparet ex eo, quod (ax. 10. part. 1. princ. phil.) docuimus, tantam scilicet vim requiri ad rem creandam, quam ad ipsam conservandam. Quare nulla res*

creata propria vi aliquid facit, eodem modo ac nulla res creata sua propria vi incepit existere. Ex quo sequitur, nihil fieri, nisi vi causae omnia creantis, scilicet Dei, qui suo concursu singulis momentis omnia procreat. Quum autem nihil fiat nisi a sola divina potentia, facile est videre, ea quae fiunt, vi decreti Dei ejusque voluntatis fieri. At quum in Deo nulla sit inconstantia nec mutatio, illa, quae jam producit, se producturum ab aeterno decrevisse debuit; quumque nihil magis necessarium sit ut existat, quam quod Deus extiturum decrevit, sequitur, necessitatem existendi in omnibus rebus creatis ab aeterno fuisse. Ausführlicher handelt er über diesen Punkt im ersten Theile seiner Ethik, wo es **Propos.** 29 heisst: *In rerum natura nullum datur contingens, sed omnia ex necessitate divinae naturae determinata sunt ad certo modo existendum et operandum*, und **Propos.** 33: *Res nullo alio modo neque alio ordine a Deo produci potuerunt, quam productae sunt.* Siehe die Beweise und Scholien hierzu, besonders die Scholien 1 und 2 zu letzterem.

Was die Wunder anbetrifft, so sucht er zu beweisen, dass „Nichts wider die — wie wir oben gesehen, ganz von dem Willen Gottes abhängende — Natur geschehe, sondern dass dieselbe eine ewige, feste und unveränderliche Ordnung beobachte, und damit, was (eigentlich) unter einem Wunder zu verstehen sei, dass wir aus den Wundern weder die Wesenheit, noch die Existenz und daher auch nicht die Vorsehung Gottes erkennen können, sondern dies Alles sich weit besser aus der festen und unveränderlichen Ordnung der Natur erkennen lasse.“ Das Wort „Wunder“ kann nach seiner Ansicht blos respective der Meinungen der Menschen verstanden werden und nichts Anderes bedeuten als „ein Werk, dessen natürliche Ursache wir nicht durch ein Beispiel irgend einer andern gewöhnlichen Sache erklären können oder wenigstens der selber nicht kann, der ein Wunder beschreibt oder erzählt.“ Siehe seinen Tractat. theol.-polit. C. VI. Vgl. hierzu seine Briefe 21 und 23. —

42) Zu Seite 63, Z. 7 v. u. Die Worte des Targum lauten: הא אדם הוה יחידי בעלמא מִנֵּיה למידע טב וביש.

43) Zu Seite 71. Die hier von M. behandelte Frage über „das Verhärten des Herzens Pharao's“ u. s. w. hat den Commentatoren der betreffenden Stellen viele Schwierigkeit gemacht und oft zu den gesuchtesten Erklärungen Veranlassung gegeben. Am einfachsten und sachgemässesten erscheint uns Philippson's Auffassung der Sache. Er sagt (s. seinen Commentar z. St.): „Die Ausdrücke הכבדתי, אקשה ff. sind durchaus nicht metaphysisch zu urgiren, sondern es wird hier (nach biblischer Weise) eine Thatsache stricte auf Gott als ursächliches Moment zurückgeführt, und es soll nur angedeutet werden, dass die Weigerung Ph.'s im Plane Gottes und mit den Zwecken Gottes übereinstimmend geschah, weil nämlich Gott hierbei in einer steigenden Reihe von wunderbaren Geschehnissen die Gemüther der Israeliten zur Offenbarung vorbereiten, ihnen und

den Aegyptern die Vorstellung von Gottes allmächtiger Wunderkraft nahe bringen wollte. Weil nun hierbei der Zweck Gottes der etwaigen Frage: warum Gott nicht mit einer wundersamen Aeusserung sofort den Auszug der Israeliten bewirkte? gegenüber auseinandergesetzt werden soll, so wird seine Activität auch auf die Seelenzustände Ph.'s, aus denen die hartnäckige Weigerung hervorging, ausgedehnt." — Maimuni's Behandlung der Frage, die sich ganz auf metaphysischem und ethischem Boden bewegt, hat — wie gezwungen uns auch die Lösung derselben vorkommen muss — doch das Verdienst, dass auch hierbei die Willensfreiheit des Menschen aufs Stärkste betont und das zeitweilig eingetretene Unvermögen, von ihr Gebrauch zu machen, eben nur als Strafe für vorangegangene Bosheit dargestellt wird. Wir haben also auch hier an keine **Praedestination**, sondern einfach an einen Act der göttlichen Gerechtigkeit, die dem Sünder die verdiente Strafe zu Theil werden lässt, zu denken. — Dasselbe gilt auch in Betreff der anderen von Maim. angeführten Fälle.

44) Zu Seite 77, Z. 2 v. u. In dieser Rücksicht stimmt Maim. in der Auffassung der göttlichen Attribute vollkommen mit den Mu'tazeliten überein. Sie lehren nämlich in gleicher Weise wie M., dass die Attribute nichts zu dem Wesen Gottes Hinzukommendes (زايدة على ذاته) sind, da sonst eine Mehrheit in Gott statuirt und damit seiner absoluten Einheit widersprochen würde. Es sei vielmehr Alles, was von Gott prädicirt wird, in seinem Wesen selbst schon enthalten und durch sein Wesen selbst gegeben. So sagen sie: هو عالم لذاته قادر لذاته حى لذاته لا بعلم وقدرة وحيوة und man kann daher von Gott nur das Mächtigsein (قادرية), Wissendsein (عالمية) u. s. w., nicht aber die Macht (قدرة) oder das Wissen (علم) prädiciren. Vgl. hierüber Pocock, *Specimen historiae Arabum*, p. 217 ff., Sörensen's Mevâkif, p. 29 ff., Sale Uebers. des Koran (deutsch v. Arnold) in der vorläufigen Einleitung p. 199 ff. und Schahrastani's Religionspartheien, deutsch v. Haarbrücker p. 42. Maim. spricht über diesen Punkt noch More I, C. 53 und 57 und Jesode ha-Tora II, 10. — In welcher Hinsicht er sich betreffs der göttlichen Attribute von den Mu'tazeliten unterscheidet, siehe bei Munk a. a. O. p. 209 u. 232.

45) Zu Seite 79. Hierüber handelt Maim. auch More I, im 68. Capitel. Dort heisst es gleich am Anfange in vollster Uebereinstimmung mit unserer Stelle: קד עלמת שהרה הדה אלקולה אלתי קאלתהא אלפלאספה פי אללה תעאלי והו קולהם אנה אלעקל ואלעאקל ואלמעקול ואן הדה אלתלתה מעאני פיה תעאלי הי מעני ואחד לא תכתיר פיה וקד דכרנא נחן דלך איצא פי תאליפנא אלכביר אד הדה קאעדה שריעתנא כמא בינא הנאך אעני כונה ואחדא פקט ולא יצאף אליה שי אכר אעני אן לא יכון תם שי קדים גירה ולדלך יקאל חי יי ולא יקאל חי

לאן ליס חיאתה שיא גיר דאתה. י״י Siehe Munk's Uebersetzung S. 301 ff. und in Betreff des Satzes von der absoluten Identität des Denkens, des Denkenden und des Gedachten in Gott daselbst Anmerkung 4. Vergl. auch Hegel, Geschichte der Philosophie, II, 330 ff. und Schahrastani a. a. O. S. 255. Die Stelle in seinem **Jad**, auf die Maim. hier hinweist, ist Jesode ha-Tora II, 10.

Hinsichtlich des „Lebens Gottes" sagt auch Spinoza, ganz übereinstimmend mit unserem Autor: *„Vis, qua Deus in suo esse perseverat, nihil est praeter ejus essentiam; unde optime loquuntur, qui Deum vitam vocant. Nec desunt theologi qui sentiant* (hiermit meint er sicherlich vor Allen unsern Maimuni), *Iudaeos hac de causa, nempe quod Deus sit vita et a vita non distinguatur, quum jurabant, dixisse:* חַי י״י *vivus Jehova, non vero* חֵי י״י *vita Jehovae; at Joseph quum per vitam Pharaonis jurabat, dicebat:* חֵי פַרְעֹה *vita Pharaonis."* Cogit. Metaph. II, 4, §. 3. — Für die Richtigkeit der Ansicht Maim.'s sprechen drei Bibelstellen, wo beide Ausdrücke neben einander vorkommen, nämlich 1 Sam. 20, 3; 25, 26 und 2 Kön. 2, 2, und es immer heisst: חַי י״י וְחֵי נַפְשְׁךָ

Zu Seite 81. Die hier von M. versuchte Lösung der alten, vielfach von Theologen und Religionsphilosophen besprochenen Frage: wie sich die menschliche Freiheit mit der Allwissenheit (dem Vorherwissen) Gottes vereinigen lasse? kann uns, wie trefflich und tief durchdacht auch einzelne hierbei von ihm gemachte Bemerkungen sind, nicht befriedigend erscheinen, weil die Frage eigentlich offen gelassen und nur das constatirt wird, dass wir das Wissen Gottes nicht zu begreifen vermögen.

Unser Autor kommt auch in seinen späteren Schriften, wo er die Frage wesentlich in derselben Weise behandelt (siehe **Hilchoth Teschuba** V, 4—5, und **More** III, 20), zu keinem anderen als diesem negativen Resultat und wird aus diesem Grunde an ersterer Stelle von seinem heftigen Gegner R. Abraham b. David in dessen Hassagoth aufs Bitterste getadelt, dass er überhaupt diesen Punct zur Sprache gebracht.

Befriedigender ist die Art, wie (vor ihm) Saadia in **Emunoth we-Deoth** (IV, 12) die Frage zu lösen suchte.

Er sagt: „Der (wegen Gottes Allwissenheit gegen die Willensfreiheit des Menschen) Einwand Erhebende hat keinen Beweis, dass das Wissen Gottes von den Dingen zugleich (bewirkende) Ursache ihres Seins ist (שידיעת הבורא את הדברים היא סבת היותם), sondern er meint dies blos oder behauptet es absichtlich. Denn wäre das Wissen Gottes von einem Dinge so, dass es die (bewirkende) Ursache seines Seins ausmachte, so müssten die Dinge ohne Anfang sein, weil das Wissen Gottes von ihnen ohne Anfang ist, und ebenso auch ohne Ende, da sein Wissen von ihnen kein Ende hat. Wir aber denken, dass Gott die Dinge in der Wirklichkeit ihres Seins weiss und ihm im Voraus bekannt ist, was er von ihnen in einen neuen (veränderten) Zustand treten lassen und so auch was der Mensch (vermöge seiner Freiheit) wählen wird (אבל נחשוב שהוא יודע הדברים

על אמתת הויתם ומה שיש מהם ממה שיהרשהו הוא כבר ידע שיהרשהו ומה שיש מהם מה שיבחרהו האדם כבר ידע שהאדם יבחרהו.)

„Sagt nun Jemand: wenn Gott (z. B.) weiss, dass dieser Mensch sprechen wird, wie kann er dann (aus Freiheit) schweigen? so sprechen wir klar den Gedanken aus: wenn der Mensch anstatt zu sprechen (aus Freiheit) schweigt, so hätten wir als den ersten Satz hinstellen müssen, dass Gott dieses Menschen Schweigen weiss, nicht aber war es geziemend, zu behaupten, dass er sein Reden weiss. Denn Gottes Wissen hat das Werden des menschlichen Thuns, wie es durch den Gedanken frei erzeugt wird, zum Gegenstande (הוא ידע העולה מפעל האדם הנופל אחר כל מחשבה). Und Gott kennt selbst den Gedanken.“

Dieses Wissen des Gedankens und des daraus hervorgehenden Handelns ist aber nicht die nothwendig bewirkende Ursache ihres Seins, sondern dies erzeugt sich frei, ob auch ganz so, wie es gewusst worden.

Hierin liegt in der That das wichtigste Moment zur Lösung der ganzen Schwierigkeit. — Wesentlich von diesem Gesichtspunkte aus betrachtet auch Mendelssohn die Frage und sagt sehr richtig: „Das Vorhersehen Gottes ändert nichts in den freien Entschliessungen vernünftiger Geschöpfe, ob es gleich mit der vollkommensten Gewissheit von Ewigkeit her Alles umfasst, wozu sich diese in alle Zukunft entschliessen und nicht entschliessen werden.“ Philippson (s. Isr. Religionslehre II, 99), der hiermit ganz übereinstimmt, weist darauf hin, wie auch der Mensch Handlungen von Menschen, deren Verhältnisse, Character und Ansichten er genau kennt, wohl voraus wissen kann, ohne dass hiermit diesen Menschen die Freiheit ihrer Handlungen beschränkt ist; es sei daher völlig begreiflich, dass „das vollkommene Wissen Gottes die freien Entschliessungen der Menschen vollständig voraus wisse, ohne dass sie aufhören, freie Entschliessungen zu sein.“ Wir sind mit diesem Argumente vollkommen einverstanden und wollen nur noch die Bemerkung hinzufügen, dass wir es mit Wegscheider (s. *Institutiones theologiae* p. 279), ohne jedoch darin, wie er, die Lösung der Frage zu sehen, für besser halten, von Gott statt des Ausdruckes „Vorherwissen“ den angemessenern „Wissen“ zu gebrauchen, weil ja dem ewig Seienden und über das Zeitliche absolut Erhabenen in jedem Momente Alles gegenwärtig ist und daher bei ihm nicht gut von einem Vorher oder einem Nachher gesprochen werden kann. So sagt schon Augustin (in der bei Wegscheider angeführten Stelle): *„Quid est praescientia nisi scientia futurorum? Quid autem futurum est Deo, qui omnia supergreditur tempora? Si enim scientia Dei res ipsas habet, non sunt ei futurae, sed praesentes, ac per hoc non jam praescientia, sed tantum scientia dici potest“.*

Zum Schlusse können wir das hier Bemerkte in dem Einen Worte der Weisen (Pirke Aboth III, 19) zusammenfassen: הכל צפוי והרשות נתונה „Alles wird von Gott geschaut, dennoch aber ist dem Menschen **Freiheit** gegeben“.

Zusätze,

Berichtigungen des Pocock'schen Textes nebst den von Prof. Fleischer hinzugefügten sprachlichen Bemerkungen enthaltend.

S. 2, Z. 16. יהדב يُهَذَّب, vulgär statt יהדב يُهَذِّب.

Z. 18. אלאגתדי الاغتدى statt אלאגתדא الاغتداء. (Ueber die richtige Form غذا statt der vulgären غدا ist schon in den Anmerkungen gesprochen worden.) Zu ذ kommt hier das Final-ى statt ا, wie S. 34, Z. 4 אקתני اقتنى statt אקתנא اقتناء, S. 62, Z. 17 תלקי تلقى statt תלקא تلقاء. Diese Verwechselung beruht auf der spätern Verwandlung jedes الف ممدودة in الف مقصورة, d. h. dem Wegfall der nach â frei anlautenden Flexionsvocale mit dem sie einleitenden **Spiritus lenis**, wodurch das â an das Ende des Wortes zu stehen kommt, ebendadurch aber, wie jede rein vocalische Länge am Wortende aus einem unverkürzbaren, durch die folgende Sylbe gedeckten, zu einem durch Synalöphe verkürzbaren wird. Hierdurch springt zugleich der Accent so weit als möglich zurück; aus **iktiná**^{u}, **iktiná**^{i}, **iktiná**^{a} wird **íktinā**, aus **tilká**^{a}, **min tilká**^{i} wird **tílkā, min tílkā**. Auf diesem Standpuncte war es dann, von etymologischen Gründen abgesehen, gleichgültig, ob man اغتدا oder اغتدى schrieb.

S. 4, Z. 10. נפס אלאכר, bei Pocock mit einem Artikel zuviel אלנפס אלאכר. Dagegen fehlt bei ihm der Artikel vor dem zweiten אפעאל in der folgenden Zeile.

Z. 12. אנחמא, bei Pocock mit einem überflüssigen ו: ואנחמא.

Z. 14. אחדהא, bei Pocock dafür אחדהמא. Ebenso S. 16, drittletzte Z. להא statt Pocock's להמא.

Z. 23. אלגאדבה الجاذبة, vulg. st. אלגאדבה الجادبة.

Z. 25. ואלממיזה والمميّزة statt Pocock's ואלמומיזה, was er aber richtig mit „*distinctricem*" übersetzt.

S. 6, Z. 15. טנוא ואוהמוא, bei P. weniger wahrscheinlich טנו או אוהמו *„vel putarunt, vel opinari fecerunt.“* — Das otiirende א am Ende des zweiten Wortes ist nur der Gleichmässigkeit wegen hinzugesetzt worden; es fehlt bei Maimonides nach hebräischer und altarabischer Weise oft.

Z. 22. אלקוה statt Pocock's אלקוי القُوَى *„harum facultatum“*. Es ist aber nur von dem Begehrungsvermögen die Rede; vgl. die drittletzte Zeile.

S. 8, Z. 12. אלאסתעדאד. Bei P. fehlt das letzte ד, aber er übersetzt richtig *„dispositio“*.

Vorl. Z. ובהדין. Pocock's ובהדא steht wohl zunächst für ובהדה (vgl. die Bemerkung zu S. 10, Z. 17 und zu S. 62, Z. 14), nach dem spätern Sprachgebrauche, auf sächliche Duale wie auf gebrochene Plurale den Singularis femin. der Pronomina und Adjectiva zu beziehen. Siehe **Berichte über die Verhandlungen der phil.-histor. Classe der K. Sächs. Ges. der Wissensch.**, 8. Bd., 1856, S. 11 und S. 12. Doch haben wir הדין geschrieben nach S. 10, Z. 3, und S. 52, Z. 10; vgl. auch S. 10, Z. 8, דינאך אלגזאין, ذَيْنَاكَ الْجُزْأَيْنِ.

S. 10, Z. 3. תרא, bei Pocock durch einen Druckfehler תכא.

Z. 17. הדה—הדה, bei Pocock הדא—הדא, wie in vulgären Schriften oft هٰذا für هٰذه oder هٰذى und umgekehrt steht, was sich leicht aus dem Zusammenfliessen beider Formen in der Aussprache erklärt. S. die Bemerk. zu S. 62, Z. 14 und S. 76, Z. 6.

Z. 24. עלי, bei P. עלא, علا, nach auffälliger magrebinischer Schreibweise.

S. 12, Z. 10 u. 11. אלמלאים und מלאים, المُلَائِم und مُلَائِم (von لَأَمَ), zuträglich, während P. durch falsche Ableitung von لام *med. Waw* *„vitiosa“* und *„eorum quibus nihil inest vitii“* übersetzt.

Z. 14. אלחמוצה statt Poc.'s אלחמצה.

Vorl. Z. פינהנהוהם. Poc.'s פינהנוהם ist entweder, wie hier geschehen, durch Einsetzung eines zweiten ה auf das vierbuchstabige نَهْنَهَ, oder durch Ausstossung des zweiten נ auf das dreibuchstabige نَهَى zurückzuführen.

S. 14, Z. 5. פקאל, bei P. blos קאל. Wohl möglich, dass hier Maimonides selbst sich die Nachlässigkeit der Neueren, das ف im Nachsatze von أَمَّا (أَمَّا جَوَاب genannt) auszulassen, erlaubt hat (s. *Epistola critica Nasifi ad de Sacyum ed. Mehren*, p. 4). Zwar schreibt er Z. 7

richtig פוצפהם, aber ebenso wechselt z. B. Schahrastani ed. Cureton, S. ۱۳۳, Z. 4 u. 3 v. u., mit Setzung und Nichtsetzung dieses ف ab.

Z. 18 und S. 16, Z. 2. שרין, bei P. שרא. Mit Umwandlung des א in ין, wie oben in הדין für הדא (s. die Bemerk. zu S. 8, vorl. Z.) ist dafür das vulg. שרין statt שראן gesetzt worden, wie es z. B. S. 16, Z. 4 heisst: פהמא גמיעא רדילתין. Doch sei darauf hingewiesen, dass S. 42, Z. 15 statt כלאהמא חק bei P. ebenfalls כלאהמא חקא steht.

Z. 20. אחדאהמא اِحْداهما, bei P. אחדהמא.

S. 16, Z. 9. אלתרג, ein aus Poc. herübergekommener Druckfehler statt אלחרג, الحَرَج, in der hier feststehenden neuern Bedeutung: Jähzorn, eig.: Beklemmung.

Z. 18 ist nach Forderung des Sinnes und nach Pocock's Uebersetzung כירא خَيْرًا hinzugefügt. Das ähnliche vorhergehende Wort mag dieses in Wegfall gebracht haben.

Letzte Z. הי, bei Poc. הו.

S. 18, Z. 11. ואלפעל, bei P. ohne ו.

Z. 16. עליה, bei P. אליה.

S. 20, Z. 10. אנפסהם, bei P. ארפסהם, blosser Druckfehler, wie die Uebersetzung *„animi sui"* zeigt.

Letzte Z. וטנוא, bei P. ויטנוא.

S. 22, Z. 6. ונחוהא, bei P. ונתוהא, Druckfehler.

Z. 7. כאנת, bei P. כאכת, Druckfehler.

S. 24, Z. 11. האמת, bei P. אמת ohne Artikel; aber vgl. השלום Z. 12.

Z. 25. אלנכאה, bei P. mit unzulässigem hebräischen Artikel הנכאה. Aehnlich S. 26, Z. 3, אלנדאלה statt wie bei P. הלנדאלה.

S. 26, Z. 4. חתי, bei P. תתי, Druckfehler.

Z. 10. מן, bei P. מכל, gegen unsern Bibeltext. Ebenso Z. 13, תגור, bei P. תגורו.

Z. 15. זאידא, bei P. זאיד. Dagegen Z. 16 u. 18 in derselben Verbindung זאידא mit der hier erforderlichen Accusativendung.

Z. 17. אלמנאכח, المَناكِح, bei P. völlig unverständlich דמנכאח; seine Uebersetzung aber: *„ultra concubitus lege illicitos factos"* zeigt, dass er richtig אלמנאכח gelesen hat.

S. 28, Z. 12. צאר, nach Sinn und Grammatik eingesetzt, fehlt bei P.

Z. 13. ויקצר, bei P. ויקצר, Druckfehler.

Z. 14. צעפא, bei P. ohne Accusativendung צעף, was gerade hier sehr hart ist, weil dadurch حتّى لا يتزيّد ضعفًا mit dem Accusativ على التمييز

(s. Caspari, Grammat. arab. p. 186): „damit es (das Glied) nicht an Schwäche zunehme" scheinbar in das unpassende: حتّى لا يتزيّد ضعف übergeht: „damit nicht zunehme irgend eine Schwäche."

Z. 18. אלנאקין, bei P. אנאקץ.

S. 30, Z. 2. אחדי إحدى, bei P. אחד.

Z. 9. היאת, هيئات, Pluralis, bei P. היאה, wie der vorhergehende Singularis. — ואמא, bei P. ואנמא, was durchaus nicht passt. Vergl. die Bemerk. zu S. 60, Z. 11.

S. 36, Z. 20. ותעטימהם, bei P. ohne ו.

Drittl. Z. לים, bei P. ולים mit überflüssigem ו. Dagegen müsste פלים stehen, wenn מן nicht als موصول (derjenige welcher), sondern als شرطى (wenn jemand) zu fassen wäre, so dass לים den Nachsatz bildete. (S. *Epistola critica Nasifi ad de Sacyum*, p. 81.) Denn ليس ist ein فعل غير متصرف *(verbum defectivum)*. Vgl. z. B. Beidhawii comment. in Coranum, I, S. 115, Z. 3 u. 4.

S. 38, Z. 5. תחתאג, bei P. תחאג, Druckfehler.

Z. 13. חאלה, d. h. حالَه, bei P. falsch חאל ohne zurückbeziehendes Suffixum.

Drittl. Z. ושרחוא, bei P. ושלחוא.

S. 42, Z. 3. יהואהא, bei P. mit einem überflüssigen י: יהויאהא.

Z. 15. חק, bei P. חקא; s. die Bem. zu S. 14, Z. 18.

Z. 17. והי, bei P. ohne ו. Umgekehrt Z. 18 הי, bei P. והי.

Z. 19. ואלגצב والغضب, bei P. falsch ואלגצב والغضب „*ira*". Das im Texte richtige אלגבן الغبن ist ebenfalls unrichtig durch „*metus*" übersetzt, als ob es אלגבן الجبن hiesse.

Drittl. Z. יאסי, يأسى, eine Vulgärform für يسى, von أسى statt أساء. S. die Bemerk. zu S. 2, l. Z.

S. 44, Z. 9. מאנעה, مانعه, bei P. מאנעה.

Z. 10. לאנה, bei P. לאנהם.

Z. 11. אדם, bei P. אדא.

S. 46, Z. 10. ודלך, bei P. וכדלך. Umgekehrt Z. 12 וכדלך, bei P. ודלך.

Z. 11. נטקיה, bei P. אלנטקיה.

Z. 21. ואוכדהא, bei P. ואוכדהא واوخذها. Aber die Uebersetzung „*et solidissimae*" entspricht dem richtigen وأوكدها.

S. 48, Z. 4. תנקצה, bei P. mit einem ה zuviel: תנקצהה.

Z. 6. כַּלְקִיָּה, bei P. כַּלְדִיָּה, Druckfehler, wie die Uebersetzung „*morale*“ zeigt

Z. 9. נבי, bei P. nach hebr. Schreibart נביא.

S. 50, Z. 5. פארתפעת, bei P. ארתפעת. Das Final-ף des vorhergehenden Wortes hat das zur Verbindung nöthige פ in Wegfall gebracht.

Z. 11. ואלפצאיל, bei P. ואלפצאל, Druckfehler.

Z. 17. אלאנסאני, bei P. אלאנסאנו, Druckfehler.

S. 54, Z. 4. אלי, bei P. יאל, Druckfehler.

Z. 8. תהדא تُهْدَأ statt تُهْدَى, bei P. ganz verkehrt und mit einem falschen Punkte תהֿאד. Nach der Uebersetzung „*excitetur*“ scheint er an ein Derivat von ثار med. Waw gedacht zu haben, wiewohl der letzte Buchstabe bei ihm deutlich ד ist.

Z. 14 u. 15. בסהולה ואן קצר בה אלשגאעה, bei P. falsch umgestellt: בה אלשגאעה בסהולה ואן קצר.

Z. 20. צחחתה صَحَّحْتَهَا, bei P. mit einem ח zu wenig צחתה.

Drittl. Z. ואי יעסר, bei P. ואי עסר.

S. 56, Z. 2. וכאן, bei P. כאן; dagegen ist das vor כאן fehlende ו falsch vor אלאנסאן Z. 3 gekommen.

S. 58, Z. 9. ואזוגהא, wie bei P., d. h. وَأَزْوَجْهَا statt وَاتَزَوَّجْهَا und dieses statt وَتَزَوَّجْهَا, wie Sur. 10, v. 25 وَأَزَّيَّنَتْ statt وَاتَزَيَّنَتْ, وَتَزَيَّنَتْ.

S. 60, Z. 1. לא, bei P. לי. Man könnte auch לים lesen, so dass dieses, wie oft, nur ein flexionsloses verstärktes לא wäre.

Z. 11. ואמא, bei P. wieder, wie S. 30, Z. 9, falsch ואנמא. Der Nachsatz von أَمَّا ist פהו קול צחיח Z. 13 u. 14.

Z. 14. חגרא, حَجَرًا, hier, wie S. 62, Z. 14, als Femininum gebraucht, wie sonst das n. unit. حَجَرَة.

Z. 16. פהו fehlt bei P.; das ف muss aber hier, zur Einführung des nominalen Nachsatzes eines conditionellen Vordersatzes, durchaus stehen, wiewohl es auch, ohne das Pronomen, kürzer פקול צחיח heissen könnte.

S. 62, Z. 14. הדה, bei P. הדא; s. die Bemerk. zu S. 10, Z. 17.

Z. 20. Pocock hat dieser Stelle in der Uebersetzung dadurch die Spitze abgebrochen, dass er nicht beachtet hat, dass das Suffixum im מִמֶּנּוּ einmal als 1. P. Plur., das andere Mal als 3. P. Sing. genommen und dieses „*ab ipso*“ oder „*ex ipso*“ zu לדעת טוב ורע gezogen ist.

S. 64, Z. 10. נבינה, bei P. נבינא.

Letzte Z. אלאכבאר, d. h. الاخْبار, nicht, wie P. gegen Sinn und Grammatik gelesen hat, الْأَخْبار „*historiae*".

S. 66, Z. 15. אמא, bei P. אמה.

Z. 16. עאקבה und פפיה, bei P. עאכבה und פמיה.

S. 70, Z. 2. ינזע, bei P. יזנע.

Drittl. Z. עליה, bei P. עליהא.

S. 72, Z. 1. פטנתהם, فطّنتهم, bei P. בטנתהם.

Z. 8. יקתלוה, bei P. יקתלונה mit ungrammatischer Indicativform. — ידי, bei P. ייד.

Z. 11. גלי, bei P. גליל, wahrscheinlich mit falscher Anziehung des Anfangsbuchst. des folgenden Wortes. Ein „erhabener" oder „imposanter" Ausspruch, نصّ جليل, ist hier weit weniger sinngemäss, als ein „klarer" نصّ جَلِى.

S. 74, Z. 6. צלוא صلّوا, bei P. טלוא ظلّوا, nach der vulgären Verwechslung von ص und ظ.

Z. 17. וקאל, bei P. יקאל.

S. 76, Z. 3. נחותא, bei P. נחהוא; — Z. 6. הדא, bei P. הדה; siehe d. Bemerk. zu S. 10, Z. 17.

Z. 11. אכת'אדה, bei P. mit überfl. ו: ואכת'אדה.

S. 78, Z. 3. אנה אלעלם והו אלעאלם והו אלמעלום, bei P. falsch umgestellt: אלעלם והו אלעאלם והו אנה אלמעלום.

Z. 18. והי, bei P. והו.

S. 80, Z. 10. מוכולה, bei P. מכאלה, völlig unverständlich, wie man auch lese: مُكالة, oder (mit خ) مُخالة. — Sowohl dem Sprachgebrauche als auch dem Zusammenhange entspricht das hier aufgenommene מוכולה, von وَكَل mit dem Accusat. der Sache und الى der Person: Jemandem etwas anheimstellen, anvertrauen, übergeben. — Indessen liegt es näher, mit blosser Umstellung des zweiten und dritten Buchstaben מכלאה مُخْلاة oder مُخَلّاة, von أَخْلَى oder خَلّى, zu lesen, so dass אליה nach späterer Verwechslung von ل und الى statt לה stände. Aus dem Begriffe: einen Ort räumen, leer machen, leer lassen, so dass ein Anderer ihn nach Belieben einnehmen oder nicht einnehmen kann, entwickelt sich leicht die Bedeutung: etwas jemandem freistellen, so dass er es nach Belieben thun oder lassen kann.

Berichtigungen und Nachträge.

S. 2 Z. 3 v. u. statt אלאנפס l. אלנפס.
„ 5 „ 20 v. o. „ den aufgestiegenen l. den über ihn aufgestiegenen.
„ 7 „ 4 v. u. „ Vermögens l. Begehrungsvermögens.
„ 10 „ 17 v. o. „ הד̇ח l. הד̇ה.
„ 11 „ 29 „ „ Umgedrehte l. Umgekehrte.
„ 14 „ 16 „ „ טכ l. טב.
„ 16 „ 9 „ „ אלתרג̇ l. אלחרג̇.
„ 16 „ 17 „ „ שג̇אען l. שג̇אע.
„ 16 „ 20 „ „ אלתבד̇יד l. אלתבד̇יר.
„ 18 „ 11 „ „ אלפנס l. אלנפס.
„ 22 „ 13 „ „ י״י l. י״י und so auch an den übrigen Stellen, wo dieses Wort vorkommt.
„ 24 „ 1 „ „ ואחר l. ואחד.
„ 25 „ 26 „ „ Verfas- l. Verfassung.
„ 26 „ 9 „ „ וגי l. וג׳.
„ 30 „ 3 „ „ המורים l. המורים.
„ 35 „ 2 v. u. „ Geschfechtstriebes l. Geschlechtstriebes.
(Von dieser Seite ab sind die Anmerkungsnumern beim Druck ausgefallen.)

Zu S. 39 Z. 4 v. o. sollte hinzugefügt werden: vgl. Sabb. 25b, zu Z. 4 v. u.: Berachoth 63a und zu der unter dem Texte stehenden Note: wo es jedoch nur heisst: דרבה מקמי דפתח להו לרבנן אמר מילתא דבדיחותא

S. 40 Z. 1 v. o. statt באוגז l. באוג̇ז.
„ 41 „ 11 „ „ baben l. haben.
„ 41 in der Note sollte vor: zu ein Kolon stehen.
„ 43 Z. 12 v. o. ist ausgefallen: Succa 52a und in der Note **) ist nach Midr. R. zu lesen: Leviticus und 1 zu streichen. (Das Capitel, wo die Stelle sich findet, kann ich augenblicklich nicht angeben; dass ich es aber im Manuscr. gethan, geht mir aus der beigesetzten, nur falsch gedruckten Zahl hervor. Zu Midr. Jalkut zu Wajikra, §. 626 ist derselbe Ausspruch, nur mit einiger Veränderung, im Namen d.

R. Elieser b. Asarja angeführt. Die Stelle lautet daselbst: מנין שלא יאמר אדם אי איפשי לאכול בשר חזיר אי איפשי ללבוש כלאים אי איפשי לבא על הערוה אלא איפשי אבל מה אעשה ואבי שבשמים גזר עלי ת"ל ואבדיל אתכם מן העמים להיות לי נמצא הפורש מן העבירה מקבל עליו מלכות שמים.

S. 45 Note *) statt 56 lies 67b und nach „dort" die (im Druck ausgefallenen) Worte: שאלמלא לא נכתבו דין הוא שיכתבו, bei Ibn-Tibbon dagegen:. Ferner ist hinzuzufügen: Vgl. zu der angef. Talmudstelle die **Hagahoth** des R. Akiba Eger (in der Landau'schen Ausgabe).

„ 51 Note **) statt 23 l. 33.

„ 52 Z. 12 v. o. statt אלאגביא l. אלאנביא.

„ 55 „ 19 „ „ ihm l. ihn.

„ 58 „ 21 „ „ ירירון l. ירידון.

„ 59 „ 1 „ „ wahren l. wahrhaften, und so auch S. 63 Z. 11 v. u.

„ 61 „ 24 „ ist nach: wahr der Strich unrichtig und Z. 28 wahr von gesprochen zu trennen.

„ 64 „ 24 „ statt הדא l. הדֿא.

„ 67 „ 16 „ ist vor gegeben das) ausgefallen.

„ 71 „ 7 „ sind die Worte: „die und" zu streichen.

„ 71 „ 21 „ statt ihm l. ihn.

„ 77 „ 13 v. u. „ Methaphysik l. Metaphysik.

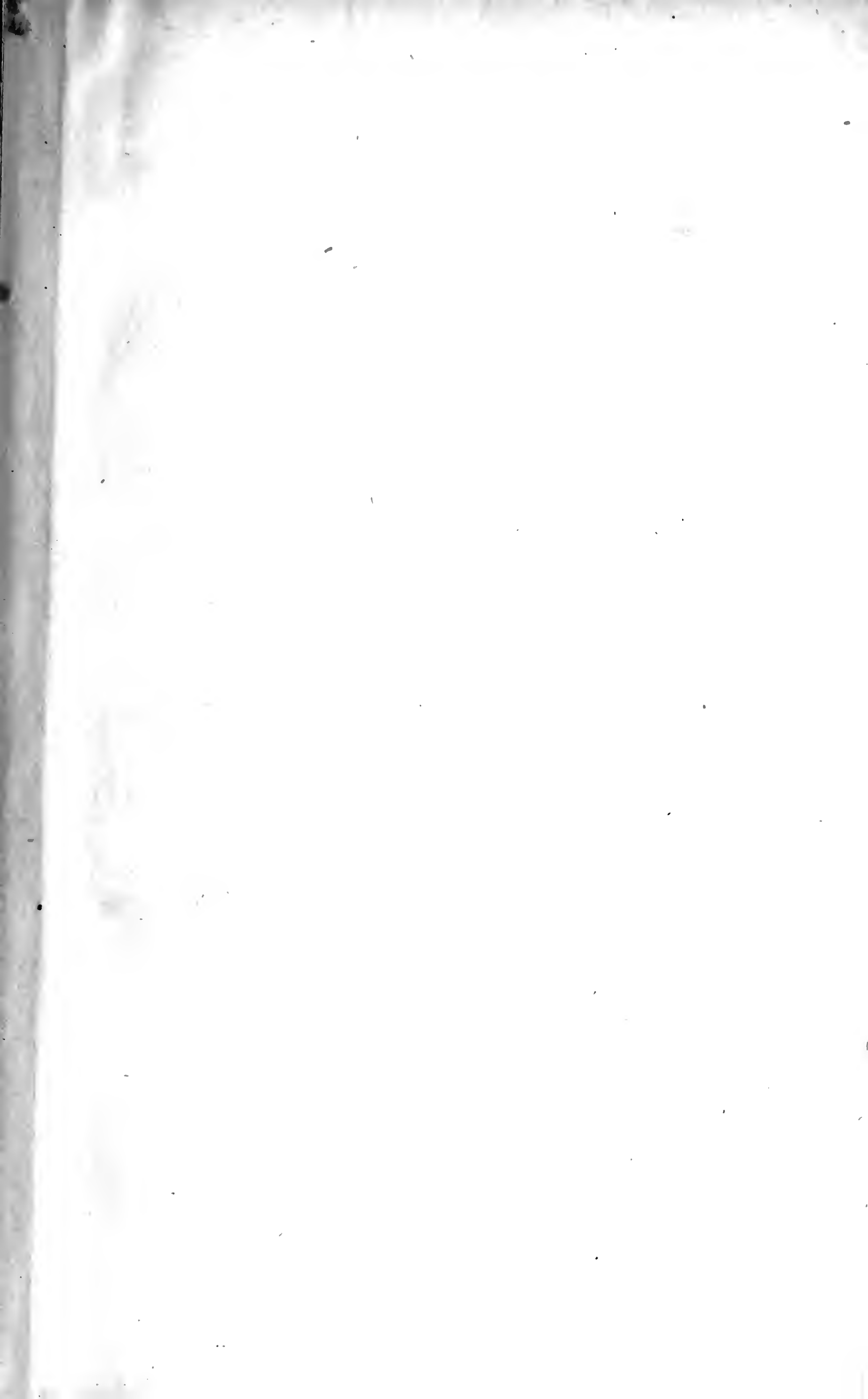
„ 78 „ 5 v. o. „ מ l. מן.

„ 84 „ 2 „ „ dort l. an einer andern Stelle, die ich für den Augenblick nicht angeben kann.

„ 92 „ 4 v. u. „ האומה l. האומה.

Druck von C. W. Vollrath in Leipzig.

Inhalt.



Druck von C. W. Vollrath in Leipzig.

